

Eugen Biser

Der Zeuge

Eine Paulus-Befragung

Verlag Styria

Herrn Erzbischof
Dr. Oskar Saier
Herrn Generalvikar
Dr. Robert Schlund
Herrn Oberstudiendirektor
Bruno Schwalbach
in Verehrung und Dankbarkeit

Inhalt

VORBESINNUNG ..	9
Zwiespältige Position ..	9
Der Unzeitgemäß-Aktuelle ..	13
Der antwortende Zeuge ..	17
1. KAPITEL: DIE BERUFUNG ..	23
Zuletzt erschien er mir ..	23
Die Offenbarung des Sohnes ..	32
Mühsame Eingliederung ..	37
Kein anderes Evangelium ..	41
Der Schatz im Tongefäß ..	45
2. KAPITEL: DIE LEBENSGESTALT ..	49
Er in mir! ..	49
Das Lebensgesetz ..	56
Abscheidung und Aneignung ..	61
Gelebte Paradoxie ..	67
Gerettete Identität ..	71
3. KAPITEL: DIE KONZEPTION ..	77
Paulus und Jesus ..	77
Der Vater der Erbarmung ..	89
Gesetz und Freiheit ..	95
Hoffnung auf Herrlichkeit ..	103
Die Botschaft ..	106
4. KAPITEL: DER GLAUBE ..	115
Kein anderer Grund! ..	115
Gewißheit und Erfahrung ..	120
Bestätigung und Gemeinschaft ..	127
Anfechtung und Zuversicht ..	131
In der Liebe wirksam ..	135

5. KAPITEL: DIE VERKÜNDIGUNG ..	141
Das Prinzip ..	141
Die Integration ..	149
Der Erweis des Geistes und der Kraft ..	156
Mit veränderter Stimme ..	160
Reden als Lebenstat ..	163
6. KAPITEL: DER DIENST ..	171
Die apostolische Lebensform ..	171
Die Missionsreisen ..	176
Der Vater der Gemeinden ..	182
Der unablässige Kampf ..	188
Der Gefangene Christi ..	196
7. KAPITEL: DIE DOKUMENTATION ..	203
Die literarische Notlösung ..	203
Die Grenzen des Mediums ..	208
Die Chancen des Mediums ..	213
Geist und Buchstabe ..	223
Brief-Theologie ..	227
8. KAPITEL: DAS VERMÄCHTNIS ..	233
Unabgeschlossene Wirkungsgeschichte ..	233
Unaufgerufene Impulse ..	237
Gefürchtete Sprengkraft ..	243
Immunisierungsstrategien ..	247
Der prophetische Apostel ..	251
9. KAPITEL: DIE ANFRAGEN ..	257
Können wir noch glauben? ..	257
Wohin führt der christologische Disput? ..	263
Verändern Medien die Botschaft? ..	267
Worauf dürfen wir hoffen? ..	274
Welche Chance bleibt dem Christentum? ..	278
NACHWORT ..	281
ANMERKUNGEN ..	285
REGISTER ..	323

Vorbesinnung

Um leichter Einsicht zu gewinnen, wollen wir hören,
was Paulus selbst über Paulus sagt.

(Gregor von Nazianz, *Oratio II.*)

Zwiespältige Position

Nach den Erinnerungen seiner Umgebung fühlte sich *Gustav Mahler* „dreifach heimatlos: als Böhme unter den Österreichern, als Österreicher unter den Deutschen und als Jude in der ganzen Welt“.¹ Durch eine vergleichbare Distanz ist auch Paulus dreifach beiseite gestellt und zum Fremdling geworden: durch seinen Christusglauben dem Judentum, durch seinen Freiheitswillen dem Rechts- und Ordnungsdenken, durch seine Offenheit jedem gedanklichen und sozialen System.

Paulus ist als die große Integrationsfigur des Urchristentums der weder denkerisch noch kirchlich je ganz Integrierbare, als der Gründer seiner Gemeinde und Schöpfer der ersten ausgearbeiteten Theologie zugleich der leibhaftige Kontrapunkt dazu, als der Garant der Einheit der sich weltweit ausdehnenden, Juden- und Heidenchristen umfassenden Kirche zugleich die Bezugsgestalt aller separatistischen und pneumatischen Bestrebungen, als die profilierteste Figur der jungen Kirche zugleich der letztlich Ungreifbare, dessen Umrisse sich schließlich ganz ins Dunkel verlieren.

Zwar gab es zu allen Zeiten Integrationsversuche, die Paulus aus seiner Randposition herauszuholen und in die Mitte zu rücken suchten, radikale wie diejenigen, die mit Markion und Luther dem Christentum insgesamt einen paulinischen Zuschnitt zu geben suchten, oder gemäßigte, die mit Augustinus oder Kierkegaard, Wesley oder Barth lediglich die Denkweise des Apostels intensiver zum Zug bringen wollten; doch bewirkten sie eher das Gegenteil. Paulus blieb der von all diesen Versuchen letztlich doch Uneingeholte, der Nichtidentische, Nichtintegrierbare, der „Stachel im Fleisch der Christenheit“, wie ihn eine Untersuchung seiner Rolle in der Frühpatristik, seine eigene Metapher gegen ihn wendend, bezeichnete.²

Es ist, als solle der Apostel nicht nur seine gesamte Lebensgeschichte, sondern auch noch die ganze Kirchengeschichte hindurch dafür büßen müssen,

daß er als Außenseiter zur Gruppe der Altapostel stieß, dazu noch behaftet mit dem Makel, die junge Kirche mit einer Art frontverkehrtem Renegateneifer verfolgt zu haben. Und es hat überdies den Anschein, als genügten weder seine ungeheure Arbeitsleistung noch seine überragenden Missionserfolge, ja noch nicht einmal seine für die Sache des Christentums ausgestandenen Leiden, diesen Schandfleck von ihm abzuwaschen.

Eine ans Absurde grenzende Beobachtung kommt hinzu: Während bei anderen eine Geste der Selbstverdemütigung als Erweis der Tugend gilt und demgemäß zum Anlaß genommen wird, sie nur umso höher auf das Podest der Vorbildlichkeit zu stellen, bewirkt sie in seinem Fall das exakte Gegenteil. Nicht nur, daß die gelegentlichen Hinweise auf seine leiblichen und seelischen Gebrechen die Analytiker aller Schattierungen auf den Plan riefen, um bei ihm Inkompetenz (*Lagarde*), Ressentiment (*Nietzsche*), Hysterie (*Windisch*), zumindest aber Epilepsie (*Ziegler*) zu diagnostizieren; nur zu bereitwillig folgte auch fast die gesamte Theologie der Selbstverkleinerung, mit der er sich in sein zusammenfassendes Auferstehungszeugnis einbringt (1 Kor 15,8) so daß seine Rolle als Osterzeuge völlig in den Hintergrund trat und seine Stellung als Apostel zumindest ins Zwielficht geriet.

Doch handelt es sich dabei keineswegs um Blickverzerrungen, die erst im Gefolge neuerer Polemik auftreten. Nach Ausweis des Selbstzeugnisses, das die Paulusbriefe spiegeln, hatte es der Apostel von Anfang an schwer, sich in seinem ureigenen Arbeitsfeld durchzusetzen und gegen ständige Kritik und Polemik zu behaupten. An dem von dem Selbstzeugnis entworfenen Bild änderte sich auch in der Folgezeit nichts. Zwar bekunden so wichtige Sprecher der jungen Christenheit wie *Clemens Romanus*, *Ignatius von Antiochien* und *Polykarp von Smyrna* die hohe Verehrung, die dem Apostel von Anfang an entgegengebracht wurde.³ Ebenso beredt ist aber auch die Tatsache, daß er in breiten Kreisen über Jahrzehnte hinweg totgeschwiegen (*Bornkamm*) oder allenfalls, wie die Äußerung des Zweiten Petrusbriefs (3,15f) erkennen läßt, mit kritischem Respekt behandelt wurde. Die Bemerkung über den „lieben Bruder“ Paulus, dessen schwerverständliche Briefe von „ungebildeten und ungefestigten Leuten“ mißdeutet werden, fällt umso schwerer ins Gewicht, als sie im Zusammenhang mit einem Glaubensverständnis steht, das aus der Überwindung des großen Grabenbruchs, den der Tod der Altapostel und die Parusieverzögerung nach sich zogen, hervorgegangen war. Daß sich gerade daraus eine kritisch-distanzierte Stimme erhob, macht deutlich, daß sich der große Stabilisierungsprozeß, dem die junge Gemeinde ihre „Geschichtsfähigkeit“ verdankte, an Paulus vorbei, zumindest in bewußter Distanz zu ihm vollzogen hatte. Darin spiegelt sich schon früh der Eindruck, daß seiner Lehre zwar Impulse, jedoch keine festen Strukturen entnommen werden konnten. Das mag in radikaleren Kreisen, die sich weniger Zurückhaltung auferlegten, dazu geführt haben, daß man ihn nicht nur zum Gegenspieler des Petrus – und damit des Ordnungs- und

Stabilitätsinteresses – stilisierte, sondern, wie vor allem in den Pseudo-Clementinen, geradezu in die Ecke der Ketzerei verwies.⁴

Indessen wurde die Stellung des Apostels nicht nur durch diese offene – oder halboffene – Kritik angefochten. Ungleich folgenschwerer wirkten sich vielmehr die Versuche aus, ihn auf die Linie der nachpaulinischen Lehre zu bringen und ihn in das damit gegebene Ordnungssystem zu integrieren. Das eine geschah in dem von der Apostelgeschichte entworfenen Paulusbild, das die Selbsteinschätzung des Apostels an entscheidenden Punkten retuschierte; das andere durch die Pastoralbriefe, die, gestützt auf die fingierte Autorität und den – im Stil der antiken Pseudonymität ausgespielten – Namen des Apostels, seinem Umgang mit den Gemeinden bereits die spätere Kirchenordnung unterstellten. Brachte das Verfahren der Pastoralbriefe Paulus in den Anschein, sich mit zunehmendem Alter der Sache der Stabilität verschrieben zu haben, so daß seine Gestalt eine irritierende Schlagseite zum Hierarchisch-Institutionellen hin bekam, so hatte die lukanische Darstellung noch ungleich gravierendere Folgen. Lief sie doch – bei aller Würdigung der Missionsleistung des Apostels – auf eine Halbierung des seinem Selbstzeugnis entsprechenden Bildes hinaus.

In einer Art rückwärts gewandter Prophetie schildert die Apostelgeschichte Paulus als eine der großen Gründergestalten des Christentums in seiner um die erste Jahrhundertwende erreichten Gestalt. Sie rühmt ihn als den ebenso unerschrockenen wie unermüdlichen Künder der Heilsbotschaft, der das Christentum bewußt in die Weite der Ökumene führte, einzig getragen von der Energie seines inspirierten Geistes. Lückenlose Treue gegenüber seiner Sendung, aufopfernder Einsatz für die Sache Jesu und selbstloser Dienst am Aufbauwerk der Gemeinden sind die hervorragenden Züge des von ihm gebotenen Porträts. Sosehr auch die Gestalt des Petrus mit Respekt und Bewunderung gezeichnet wird, ist doch Paulus für die Schilderung der Apostelgeschichte – und das gilt keineswegs nur für die „Wir-Berichte“ – die Zentralgestalt, der in ihrer Darstellung eigentlich Präsente. Mit dem dreifachen Bericht von seiner Damaskus-Vision schafft sie die Achse, um die sich das ganze Geschehen seiner Missionsreisen bewegt. Gleichzeitig gibt sie damit zu verstehen, daß sein Werk, ungeachtet aller menschlichen Leistung, zuletzt – wie nur je das Werk eines Propheten – einer göttlichen Sendung entstammt. Dennoch bleibt die Apostelgeschichte gerade hier um eine entscheidende Differenz hinter dem Selbstzeugnis des Apostels zurück. Denn Paulus ist für sie zwar der von Gott Berufene und Inspirierte, dem aber doch die Qualifikation des Apostolats im strengen Sinn des Wortes abgeht. Und durch die Chronologie der Osterereignisse, mit welcher der Eingang der Apostelgeschichte auf das Ende des Lukasevangeliums zurückgreift, schließt sie zudem die Zugehörigkeit des Apostels zum Kreis der (nach 10,40f) vorherbestimmten Zeugen aus. Bei aller Rühmung seines missionarischen Dienstes werden damit Paulus – wenn auch stillschweigend – gerade jene Qualitäten aberkannt, die für ihn selbst bewußtseinsbildend waren und um

deren Anerkennung er lebenslang kämpfte. Insofern läuft die lukanische Rühmung des Apostels tatsächlich auf eine Halbierung seiner eigenen Selbsteinschätzung hinaus.⁵

Bei dieser zwiespältigen Einschätzung, bei der sich die positive Profilierung ständig mit einem Schmälerungs- und Subtraktionseffekt verbindet, ist es bis heute geblieben. So hebt das engagierte Paulusbuch von *Otto Kuss* (von 1971) zwar die sich stets neu aktualisierende Weltgeltung des Apostels kraftvoll hervor; doch blendet es die für das Selbstbewußtsein des Apostels konstitutive Frage seiner Christusmystik und zumal auch seiner Zugehörigkeit zu den authentischen Auferstehungszeugen bewußt aus seiner Darstellung aus.⁶ Umgekehrt betont die von *Schalom Ben-Chorin* vorgelegte Darstellung des Völkerapostels aus jüdischer Sicht (von 1970), der im Vergleich zu den christlichen Paulusbüchern das Verdienst zufällt, die Rolle des paulinischen Osterzeugnisses erstmals voll zur Geltung gebracht zu haben, die Kontinuität des Apostels mit der jüdischen Tradition in einer Weise, daß darüber der für seine Verkündigung konstitutive Abscheidungs- und Überwindungsprozeß nahezu zum Verschwinden gebracht wird.⁷ Demgegenüber legt das Paulusbuch von *Günther Bornkamm* (von 1972) zwar alles Gewicht auf die sowohl für die innere Biographie des Apostels wie für seine Denkweise gleich bedeutsame Lebenswende; doch verbaut sie sich gleichzeitig den Blick für die Auskunft des Apostels darüber aus der fast an Ängstlichkeit grenzenden Sorge, er könne dann „in fragwürdiger Weise zum Enthusiasten und Individualisten gestempelt“ werden.⁸ Auf geradezu dramatische Weise bestätigt das, wie schwer es Paulus bis zur Stunde hat, sich Geltung zu verschaffen und selbst gegen noch so wohlgemeinte Deutungen durchzusetzen. Die dreifache Fremdheit, von der eingangs die Rede war, ist für ihn konstitutiv. Wie zu seinen Lebzeiten ist er auch in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht nirgendwo zu Hause. Immer noch ist er unterwegs, mehr Gast als Hausgenosse, eher Anreger als Befestiger, der Mann des „Anstoßes“ in des Wortes zweifacher Bedeutung: derjenige, an dem jede sich verfestigende Denkweise unvermeidlich Anstoß nimmt, ebenso wie derjenige, der die entscheidenden Anstöße zu neuen Sehweisen und Deutungen gibt.

Damit ist auch schon die Schwierigkeit jeder Paulusinterpretation angesprochen. Jede läuft Gefahr, zu kurz zu greifen und im Bemühen, das ihr Wichtige zur Geltung zu bringen, anderes, nicht weniger Wichtiges, zu übersehen oder gar zu unterdrücken. Im Fall des Paulus scheint sich die von *Schleiermacher* aufgestellte hermeneutische Grundregel – wie sonst nur noch im Falle Jesu – umzukehren. Lebt im Regelfall jede Interpretation von dem Anspruch, den „Text“ besser zu verstehen, als er selbst von seinem Autor verstanden wurde, so überragt Paulus mit seiner Aussage jede nachvollziehende Interpretation. Am Ende muß sich eine jede von ihnen den Vorwurf gefallen lassen, nur einen Zug hervorgekehrt und dadurch eine schiefe Perspektive vermittelt zu haben. Es ist ratsam, sich darüber keiner Täuschung hinzugeben.

Wer sich auf das Wagnis einläßt, mit Paulus ins theologische Gespräch zu kommen, wird also auf der Hut sein müssen. Denn er hat es mit dem zu tun, der noch alle seine Gefolgsleute und Interpreten, die größten eingeschlossen, überholt hat. Wie er sich gegen das ekklesiale Paulusbild der Apostelgeschichte mit seinem Selbstzeugnis durchsetzte, verhielt es sich jederzeit. Auch Augustinus und Luther machen davon keine Ausnahme. So sensibel sich der erstere in den paulinischen Personalismus einlebte, scheiterte er mit seiner Prädestinationslehre an dem Vorherbestimmungsgedanken, wie ihn der Römerbrief entwickelt. Und sosehr der letztere mit seiner Freiheitsschrift ein Zentralanliegen des Apostels traf, verfehlte er mit seiner Rechtfertigungslehre die Konzeption der Inexistenz in Christus, der Paulus die Kraft entnahm, vor seiner Aufgabe und, tiefer noch besehen, vor dem an ihn ergangenen Gottesruf zu bestehen. Wer sich diese drastischen Lektionen der Wirkungsgeschichte gesagt sein lassen möchte, wird gut daran tun, Paulus auf keine Position und keine Lehre festzulegen, sosehr er mit der Attitüde des Lehrers auftrat und mit seinen theologischen Positionen ernst genommen sein will. Wohl aber wird er in jedem Indikativ den verkappten Imperativ identifizieren und in jedem Systemgedanken die systemsparenden Energien vermuten. Bei Paulus ist stets mit einem ideellen „Mehrwert“ gegenüber dem zu rechnen, was der Wortlaut der Texte als solcher zu besagen scheint.

Das hängt mit einem Umstand zusammen, für den erst neueste Entwicklungen den Blick geöffnet haben. Denn zu den vermutlich folgenschwersten Leistungen der Gegenwartstheologie gehört die Ausbildung einer Sprachtheorie, die nicht nur, wie in der Regel angenommen wird, der Kerygmantik, sondern auch den theologischen Begründungswissenschaften zugute kommt.⁹ Durch die von ihr eröffnete Perspektive wurde deutlich, daß sich das Sprachproblem der theologischen Reflexion nicht erst im Bereich der Didaktik und Verkündigung, sondern ungleich früher schon im Zusammenhang mit der Frage nach der Offenbarung und der Bestimmung ihres Gegenstands stellt. Und damit fällt wie von selbst der Blick auf Paulus, der sich im Unterschied zu den Theologen der Folgezeit nicht als nachgestaltender Deuter der göttlichen Geheimnisse, sondern als ihr aktueller Kündler oder, mit seiner abwertenden Selbstbezeichnung gesprochen, als „Diener des Wortes“ versteht. Wer hinter diesem Anspruch nicht von vornherein hoffnungslos zurückbleiben will, darf nicht aus dem Auge verlieren, daß Paulus jenseits der Schwelle steht, die mit dem Abschluß des Offenbarungsgeschehens entstanden ist.

Alle Späteren stehen diesseits dieser Schwelle. Ihnen bleibt nur die Aufgabe der Interpretation und Anwendung; und diese Aufgabe reicht aus, die Leistungsfähigkeit selbst der Größten auszufüllen. Paulus dagegen spricht – selbst in seinen bescheidensten und demütigsten Äußerungen – aus der

Kompetenz dessen, der im Mitvollzug des Offenbarungsgeschehens begriffen ist. Wer „nur“ den Deuter und theologischen Initiator in ihm erblickt, hat, soviel er an ihm erfassen mag, Entscheidendes übersehen. Vor allem fehlt ihm der Orientierungspunkt, von dem her sich das Verhältnis des Apostels zur Folgezeit bemißt.

Wenn man die Zugehörigkeit des Apostels zu dem das Christentum konstituierenden Offenbarungs- und Heilsereignis voll gewichtet, lernt man seine ebenso offenkundige wie rätselhafte Uneinholbarkeit durch jede spätere Deutung erst voll ermessen. Sie erklärt sich dann nicht etwa aus der Genialität seiner Konzeptionen, aus der Sprengkraft seiner Ideen und aus der allen theoretischen Fixierungsversuchen trotzen Gewalt seiner Formulierungen, sosehr auch diese Daten in Rechnung zu stellen sind. Was es dahin bringt, daß er mit seinen Aussagen alle an ihn herangetragenen Theoreme und Modelle zuletzt doch überholt, hängt vielmehr damit zusammen – und man tut gut daran, sich dies von vornherein vor Augen zu halten –, daß er an jenem Geschehen partizipiert, das mit jeder geschichtlichen Stunde gleichzeitig ist und in ihr je neu zur Geltung gebracht werden will. Wie nur je ein alttestamentlicher Prophet hat Paulus um diese Zugehörigkeit gewußt und in ihr ebenso sein Lebensglück wie sein Lebenskreuz gefunden. In „Furcht und Zittern“ wußte er um die unverdiente Gnade dieser Erwählung; in lückenlosem Gehorsam suchte er diesem Auftrag zu genügen; in vollem Bewußtsein sah er sich dadurch dem Lebenskontext der Normalität entrissen und beiseite gestellt; in dunklen Anspielungen sprach er aber auch von dem bohrenden Stachel, der dadurch in das „Fleisch“ seines Lebenswillens hineingetrieben wurde.

Nicht als spiele er seine Erwählung jemals argumentativ oder gar autoritär im Disput mit Gläubigen oder Gegnern aus! Selbst im Augenblick der höchsten Emphase, in dem er weder den Einspruch eines Menschen noch eines Engels dulden würde (Gal 1,8f), spricht er davon nur in der Attitüde dessen, der eine selbstempfangene Weisung weitergibt. Nur zu leicht täuscht diese selbst auf den Höhepunkten der Aussage durchgehaltene Demutsgebärde über den mit ihr erhobenen Anspruch. Es ist der Anspruch dessen, der sich von einer nicht von ihm selbst ersonnenen Wahrheit in Pflicht genommen, zu ihrem „Mund“ und „Sprecher“ bestimmt und erkoren weiß. Paulus selbst hat dafür die sprechendste Metapher gefunden:

Indessen tragen wir diesen Schatz in tönernen Gefäßen, damit der Überschwang an Kraft Gott und nicht etwa uns zugemessen werde (2 Kor 4,7).¹⁰

In diesem Satz liegt der Schlüssel zu dem seltsamen Doppelverhältnis, in welchem der Apostel umso mehr erscheint, je entschiedener man sich ihm anzunähern sucht. Nicht nur, daß er sich in kein Schema einfügt, auf das man ihn – etwa nach dem Vorgang der Apostelgeschichte – festzulegen sucht; er wirkt auch durch seine Aussage gleichzeitig nah und fern, zugehörig und beiseite

gestellt. Beiseite gestellt, sofern er den „Schatz“ der enthüllten und mitgeteilten Gotteswahrheit zu verwalten hat; zugehörig, sofern er daraus keinerlei Überlegenheit herleitet, sondern als Mensch zum Menschen spricht. Um dabei einzusetzen, so weiß sich Paulus nicht nur allen gleicherweise verpflichtet: „Griechen wie Barbaren, Gebildeten wie Ungebildeten“ (Röm 1,14); vielmehr hat er es auch darauf angelegt, sich trotz seiner Unabhängigkeit „zum Knecht aller zu machen, um wenigstens einige zu gewinnen“ (1 Kor 9,19). So ist er den Juden ein Jude, den Gesetzesleuten ein Gesetzesmann, den Gesetzlosen ein vom Gesetz Entbundener, den Schwachen ein Schwacher, ja, wie er zusammenfassend sagt, geradezu „allen alles geworden“, um Gehör für seine Botschaft zu finden (9,20ff). Er hat gelernt, auf jeden jeweils seiner spezifischen Fassungskraft und Erwartungshaltung entsprechend einzugehen, um die mit seiner Botschaft verbundene Barriere möglichst niedrig zu halten. So hoch er von seiner Sendung denkt, läßt er doch davon nichts in sein Selbstbewußtsein eindringen; denn er weiß, daß es weder auf den ankommt, der pflanzt und begießt, sondern allein auf Gott, der das Wachstum gibt (1 Kor 3,7).

Deshalb nimmt er auch keines der den Sendboten des Evangeliums zustehenden Privilegien für sich in Anspruch; vielmehr läßt er sich, mit seiner eigenen drastischen Metapher gesprochen, als Dreschochse das Maul verbinden, und das besagt, er lebt von seiner eigenen Hände Arbeit anstatt wie die anderen von dem Altar, dem er dient (1 Kor 9,4–15). Denn er will, ungeachtet des von seiner Sendung ausgehenden Lichtglanzes, immer nur Mensch unter Menschen sein, weil ihm durch seine Missionserfahrung bewußt geworden ist, daß er damit der Verständlichkeit seiner Botschaft am wirksamsten vorarbeitet. Das gibt der Denk- und Ausdrucksweise des Apostels eine sonst nirgendwo auch nur von ferne erreichte Flexibilität und Spontaneität, die bei keinem antiken Autor den Zeitenabstand so sehr vergessen läßt wie bei ihm.

Und doch ist Paulus zugleich der große Unzeitgemäße. Sosehr er es auf ingeniose Weise darauf angelegt hat, allen so nah wie nur möglich zu kommen, hält er sich doch bei keinem auf. Vielmehr wiederholt sich stets dasselbe Spiel wie im Umgang mit seinen Gemeinden: Sobald das Werk getan ist, drängt es ihn weiter, ganz so, als gehorche er mehr noch als irgendein Jünger der ersten Stunde dem Gesetz, nach dem Jesus selber angetreten war und das er auch den Seinen auferlegte: „Geht hin und verkündet: Das Himmelreich ist nahegekommen. Heilt Kranke, erweckt Tote, macht Aussätzige rein und treibt Dämonen aus. Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr auch geben . . . Kommt ihr in eine Stadt oder in ein Dorf, so fragt, wer darin würdig ist. Dort bleibt, bis ihr weiterwandert“ (Mt 10,7–11). Deshalb ist es auch keinem Zeitalter je in den Sinn gekommen, sich als das „paulinische“ zu bezeichnen. Paulus eignet sich weder als Leitgestalt noch als Galionsfigur. Er gibt Impulse, aber kein Gepräge. Der letzte Grund dessen ist wohl darin zu suchen, daß er im Unterschied zu der Zentralfigur des johanneischen Kreises mit der von ihm vertretenen und

verkündigten Wahrheit nie in jene fraglose Identität eintritt, die ihn dazu befähigen würde, sein eigenes Wort undifferenziert mit dem Wort Jesu gleichzusetzen. Selbst in den seltenen Augenblicken der approximativen Identifikation bleibt eine letzte, durch das Dienst- und Gehorsamsverhältnis gekennzeichnete Distanz. Sorgfältig unterscheidet er das, was er im Geist und „Sinn Christi“ ausspricht (1 Kor 2,16), von seinem Ratschlag in Fragen, zu denen er über „kein Gebot des Herrn“ verfügt (7,25), auch wenn er diesen Ratschlag im Bewußtsein erteilt, „den Geist Gottes zu besitzen“ (7,40).

Doch bringt ihn gerade dieses Dienstverhältnis bisweilen dazu, daß er seine apostolische Autorität mit einer alle Proportionen sprengenden Wucht zur Geltung bringt. Dann wird er bis zur Ungerechtigkeit sarkastisch in seinen Auslassungen über die sein Werk hintertreibenden Gegner (Gal 5,12); dann hat er nur eine wegwerfende Bemerkung für die kleinherzig um ihre Rechtshändel besorgten Mitglieder der Gemeinde (1 Kor 6,5ff); dann „versammelt“ er sich, zürnend wie Michelangelos Moses, im Geist mit den Verantwortlichen der Gemeinde, um den Ärgernisgeber „an den Satan auszuliefern zum Verderben des Fleisches, aber damit sein Geist gerettet werde am Tag des Herrn“ (5,3ff). An diesen Stellen wird deutlich, was Paulus „beiseite stellt“, was ihn bei aller Menschlichkeit zur unkoordinierbaren Ausnahme, bei aller Aktualität zugleich zum Unzeitgemäßen macht. Es ist primär kein Charakterzug, sondern sein Verhältnis zu der von ihm verfochtenen, ihm auferlegten, ihn bedrängenden Sache. Paulus hält nichts von sich, aber um so mehr von seinem Auftrag. Sosehr er der Entdecker der Subjektivität ist, entwickelt er dennoch kein anspruchsvolles oder gar mit Überwertigkeitsgefühlen verkoppeltes Selbstbewußtsein; umso ausgeprägter ist jedoch das Bewußtsein von seiner Sendung und dem von ihm zu leistenden Werk. Wenn man die Kategorie der Größe an ihn heranträgt, dann wird man somit differenzieren müssen zwischen dem, was er von sich her „ist“ und von sich hält, und dem, worauf er sich bezieht. Groß ist das, was er zur Geltung bringt, und kaum weniger groß auch die Radikalität, mit der er sich in den Dienst seiner Aufgabe stellt. Der verbleibende „Rest“ bleibt allenfalls die Sache des psychologischen, in Teilbereichen wohl auch des psychoanalytischen Interesses.

Das aber heißt, auf das Gesamtphänomen zurückbezogen: Paulus ist bei aller Nähe und Menschlichkeit der letztlich Unverrechenbare und bei aller noch so fühlbaren Gleichzeitigkeit der zuletzt doch Unzeitgemäße, weil er ein Erwählter, Berufener, Gesendeter und mit seiner Sendung zugleich Geschlagener ist. Was er zu sagen hat, entstammt wie nur je bei einem Schriftsteller seines Rangs und Typs seiner gestaltenden, reflektierenden und verantwortenden Subjektivität; aber es weist zugleich auf etwas zurück, das über ihm und außer ihm liegt. Wie bei keinem neutestamentlichen Autor ist bei ihm die persönliche Biographie in die Ausarbeitung seiner Botschaft eingeflossen; und doch ist diese Ausarbeitung gleichzeitig von der Gewißheit durchdrungen, lediglich die

Vermittlung, nicht aber die kreative Ursache dieser Botschaft zu sein. Mag sie an ihren Rändern noch so sehr die Handschrift des Apostels tragen; in ihrem Kern ist sie der „Brief“, den der Finger Gottes, vermittelt durch das Zutun seines Botschafters und Zeugen, in die Herzen der Empfänger schreibt.

Wer mit Paulus über das Werden, den Sinn und die Gestalt seiner Botschaft ins Gespräch kommen will, muß ihm über die „Randbezirke“ seiner Eigenleistung hinweg in diesen Kernbereich folgen. Er muß bis dorthin mit ihm gehen, wo die Gestaltung von einer vorgängigen Gewährung übergriffen und durch sie erst ermöglicht wird. Er muß, anders gewendet, im Gespräch mit ihm bis dorthin gehen, wo er, der apostolische Partner, selbst ein Hörender und Vernehmender ist. Doch ist ein solches Gespräch mit ihm überhaupt möglich? Kann Paulus auf sein Innerstes zur Rede gestellt und befragt werden? Das ist eine der wichtigsten, zweifellos aber die aktuellste Frage der Paulusforschung, die vor jedem weiteren Schritt beantwortet werden muß.

Der antwortende Zeuge

Wer Paulus im Kontext der neutestamentlichen Autoren und, tiefer noch, im Kontext der christlichen Offenbarung sieht, wird bei dieser Frage mit einem zweifachen Veto konfrontiert. Das erste – und radikalere – wurde am entschiedensten durch den fatalen Bultmann-Satz formuliert: „Wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen.“¹¹ Denn dadurch wird der Ausgangspunkt des Christentums in eine derartige Ferne gerückt, daß er allenfalls zum Gegenstand historischer Forschung, keineswegs jedoch zum Gegenüber einer dialogischen Beziehung werden kann.¹² Wenn aber der Dialog für den Ausgangspunkt verneint wird, ist er auch für den gesamten von ihm ausgehenden Kontext ausgeschlossen. Von diesem Veto ist Paulus um so mehr betroffen, als ein Gespräch mit ihm nur unter der Voraussetzung möglich wäre, daß die von ihm vertretene Sache Gegenstand – seiner Intention zufolge sogar Hauptgegenstand – der Verhandlung würde. Sie auch nur versuchsweise auszuklammern hieße, diesem Gespräch von vornherein den Boden zu entziehen, auf dem es sinnvoll geführt werden kann. Das zweite Veto geht von der historischen Kritik aus, die in Gestalt der literarkritischen, formgeschichtlichen und nicht zuletzt auch redaktionsgeschichtlichen Methode die von der Tradition genannten Autoren der neutestamentlichen Schriften entweder in die Rolle bloßer Redaktoren abdrängte oder gar in völlige Anonymität versinken ließ. Nun ist, wie die gewaltige Ausstrahlung der Werke des *Pseudo-Dionysius* beweist, weder die Unkenntlichkeit eines Autors noch die Pseudonymität ein grundsätzliches Hindernis der Befassung mit ihm, zumal gerade die Verwendung großer Namen noch einen zusätzlichen Anreiz dazu ergeben kann. Im Fall der neutestamentlichen Autoren kommt jedoch erschwe-

rend hinzu, daß sie, ganz unabhängig von der Möglichkeit ihrer Identifizierung, so sehr hinter ihrer Aussage zurücktreten, daß ein Dialog mit ihnen so gut wie ausgeschlossen ist. Das gilt in vollem Umfang auch von den im Stil von Abhandlungen oder Predigten gehaltenen „Briefen“, die nur sehr bedingt unter die Kategorie der wirklichen Briefliteratur fallen. Von diesem Tatbestand ist Paulus in mehrfacher Hinsicht betroffen. Auf der einen Seite wurde der Hebräerbrief jahrhundertlang zum *Corpus Paulinum* hinzugezählt, obwohl er sich nach Stil und Inhalt tiefgreifend von den echten Paulusbriefen unterscheidet. Das führte dazu, daß durch die Zuordnung dieser im Stil eines eindringlichen Lehrschreibens gehaltenen Abhandlung zu den genuinen Paulusbriefen der Briefstil verdunkelt und die mit ihm gebotenen Möglichkeiten verkannt wurden. Auf der anderen Seite wurde die individuelle Identifizierung des Apostels nicht unwesentlich durch den Umstand erschwert, daß die Pseudonymität der Pastoralbriefe erst spät erkannt und Paulus dadurch lange Zeit mit den unbekannten Verfassern zusammengefaßt wurde, die sich seiner Sprache und Diktion lediglich auf imitatorische Weise bedienten, um unter seiner Maske die Probleme einer ihm bereits ferngerückten Spätzeit zu verhandeln.

Auf jeden andern hätten sich diese irritierenden Umstände verhängnisvoll ausgewirkt. Die Überlegenheit des Apostels besteht aber nicht zuletzt darin, daß er sich gegenüber diesen Einreden, Vorbehalten und Restriktionen als resistent erweist. Zwar verbirgt sich hinter der Zurückhaltung gegenüber dem vermeintlichen „Enthusiasten“ und „Ekstatiker“ etwas von der Art des Bultmannschen Vetos, das sich den Einblick in die Herzentiefe des Menschen Paulus verbietet. Und die weitverbreitete Neigung, die innere Biographie des Autors hinter seinem Werk, sei es die Missionsleistung oder die Theologie, verschwinden zu lassen, beweist, daß auch das Veto der historischen Kritik an der Paulusforschung nicht spurlos vorüberging. Indessen ist selbst die objektive Aussage des Apostels so sehr vom glühenden Atem seines persönlichen Engagements durchweht, daß das, was sich an ihm vergegenständlichen läßt, ohne daß es sich verhindern ließe, auf seine Subjektivität zurückverweist. Und diese ist so strukturiert, daß sie aufgrund ihrer Eigengesetzlichkeit allenthalben auf das hin durchsichtig ist, was der Apostel als die von Gott ausgehende Sinnbestimmung seines Daseins versteht.

Aber Paulus setzt sich nicht nur mit seinem personalen Eigenprofil gegen alle methodischen Zwänge und Vorbehalte durch; er fordert auch in aller Form zum Dialog mit sich heraus. Demgemäß würde man sich wichtige Zugänge zu seiner Denkwelt selbst verbauen, wenn man auf diese Herausforderung nicht einging. Doch worin besteht sie?

Die Antwort ergibt sich aus einer der zahlreichen Paradoxien, die das Bild des Apostels bestimmen. Auf eine Kurzformel gebracht, lautet sie: Paulus fordert dadurch zum Gespräch mit sich heraus, daß er selbst ein Ergriffener und Herausgeforderter ist. Wie sehr das „Herausgefordertsein“ für ihn der Normal-

fall ist, lehrt die Entstehungsgeschichte des Römerbriefs, der die große Ausnahme von der Regel bildet. Während Paulus im Galater- und zumal im Ersten Korintherbrief förmlich mit der Tür ins Haus fällt, bahnt er sich hier, im Schreiben an die Gemeinde von Rom – „an alle in Rom, die von Gott geliebt sind, die berufenen Heiligen“ (I,7) –, nur mit sichtlicher Mühe auf dem Weg über eine feierliche Einleitung den Zugang zu seinen Adressaten. Aufschlußreicher als die Analyse des Textes selbst ist dafür jedoch die mit der Untersuchung von *Ferdinand Christian Baur* „Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs“ (von 1836) einsetzende Bemühung der exegetischen Wissenschaft, Licht in die angesprochenen Entstehungsverhältnisse zu bringen.¹³

Unter dem Eindruck, daß alle genuinen Paulusbriefe die situativen oder personellen Entstehungsbedingungen mit großer Klarheit erkennen lassen, ergehen sich die meisten Erklärungsversuche in mehr oder minder phantasievollen Rekonstruktionen der in der römischen Christengemeinde gegebenen Probleme und Konflikte, die Paulus zur Abfassung seines umfangreichsten und inhaltlich gewichtigsten Briefs veranlaßt haben mochten. Dabei reicht die Skala der vermutlichen Anlässe von der Annahme theologischer und soziologischer Spannungen bis zur Unterstellung ausgesprochen aktueller Probleme.¹⁴ Demgegenüber neigen *Bornkamm* und *Kuss* der bereits von *Adolf von Harnack* vertretenen Ansicht zu, daß die Suche nach konkreten Entstehungsbedingungen im Erscheinungsbild der angeschriebenen Gemeinde allenfalls zu idealtypischen Konstruktionen führe, so daß der entscheidende Anstoß in der Situation des Apostels selbst gesucht werden müsse, der vor dem von Vorahnungen umdüsterten Antritt seiner Jerusalemreise die Notwendigkeit empfunden habe, den Christen in der politischen Metropole – im Vorgriff auf die geplante Missionsreise zu ihnen – einen umfassenden Einblick in seine Heilsverkündigung zu gewähren.¹⁵

Vor diesem Hintergrund gewinnt die situative und personelle Herausforderung, der Paulus in seinen übrigen Briefen begegnet, erst ihr volles Profil. Um nur die wichtigsten Beispiele zu nennen, so geht der Erste Korintherbrief sowohl auf Informationen „von den Leuten der Chloë“ (I,11) als auch auf Anfragen der Gemeinde (7,1) zurück, die sich vermutlich auf einen verlorengegangenen ersten Brief des Apostels beziehen. Rein situativ stellt sich demgegenüber die Veranlassung des Galaterbriefs dar. Ohne sich mit den bei ihm sonst üblichen Eingangswendungen aufzuhalten, schlägt der Apostel sofort den erregten Grundton der Befremdung und Sorge an, auf den der gesamte Brief abgestimmt ist:

Ich bin erstaunt, daß ihr euch so schnell von dem abwendet, der euch durch die Gnade Christi berufen hat, und daß ihr euch einem anderen Evangelium zuwendet. Doch es gibt kein anderes Evangelium, es gibt nur einige, die euch verwirren und das Evangelium Christi verfälschen wollen (I,6f).¹⁶

Den Gegenpol der möglichen Veranlassungen verkörpert der von Paulus eigenhändig geschriebene Philemonbrief. Sind es sonst in der Regel Sorgen und Probleme, die Paulus zur Konzeption und Abfassung seiner Briefe veranlassen, so gibt ihm hier ein ebenso unverhofftes wie bewegendes Ereignis in seiner Gefangenschaft den Anstoß dazu. In seiner Ratlosigkeit hat sich der entlaufene Sklave Onesimos bei ihm Zutritt zu verschaffen gewußt, um bei ihm, dem Gefangenen, Hilfe zu suchen. Dem außerordentlichen Anlaß entspricht das innere Format des Briefs. Es ist der Appell eines Hochherzigen an die erhoffte Hochherzigkeit des Adressaten, dem er den Bittbrief durch den straffällig gewordenen Sklaven in der Zuversicht überbringen läßt, daß er ihn aufnimmt wie ihn selbst, ja wie sein eigenes Herz.¹⁷ Einem vergleichbaren, wenn auch weniger dramatischen Anlaß verdankt auch der Philipperbrief seine Entstehung.¹⁸

Indessen bezeichnen diese „Provokationen“ nur mehr die konkreten Anstöße, nicht aber den innersten Beweggrund, der zur Abfassung der Briefe führt. Daß diese Anstöße den kreativen Prozeß in Paulus auslösen, kommt dadurch zustande, daß sie auf sein vorgängiges Ergriffensein auftreffen. Schon vor jeder äußeren Veranlassung untersteht er einem inneren Anruf, der ihn zur Äußerung bewegt. Mit Worten, die an die Konfessionen des Propheten Jeremia erinnern, spricht er im Ersten Korintherbrief von dem Zwang, der auf ihm liege und ihn nötige, das Evangelium zu verkünden (9,16). Seiner unmittelbaren Stoßrichtung zufolge veranlaßt dieser „Zwang“ seine Predigtstätigkeit. Bei der Entstehung seiner Briefe kommen zu dieser grundsätzlichen Nötigung sekundäre Anstöße der beschriebenen Art hinzu.¹⁹ So erscheint Paulus zweifach, grundsätzlich und okkasionell, zur Äußerung bewogen. Das gibt diesen Äußerungen eine Dringlichkeit, die signifikant über den Status der rein sachlichen Aussage hinausgeht. Rezeptionstheoretisch könnte man sagen, daß in den Paulustexten der Autor präsenter ist als im Normalfall. Er steht auf Abruf bereit. Was der Erste Petrusbrief in die Maxime kleidet: „Seid jederzeit bereit, euch einem jeden gegenüber zu verantworten, der Rechenschaft über euere Glaubenszuversicht verlangt“ (3,15), trifft auf Paulus in erhöhtem Umfang zu. Er ist der antwortende, sich verantwortende, zur Selbstverantwortung jederzeit bereite Zeuge. Es bleibt nur noch zu klären, ob sich diese Bereitschaft auf alle seine Aussagen gleichförmig bezieht oder ob Präferenzen dieser Bereitschaft auszumachen sind.

Ein grundsätzlicher Hinweis ist dem Satz des Römerbriefs zu entnehmen: „Ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Gotteskraft, die jeden rettet, der glaubt, zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen“ (1,16). Gleichviel, ob dieses Wort durch gegnerische Invektiven veranlaßt ist, die dem Apostel im Blick auf sein „zaghaftes Auftreten“ (2 Kor 10,1–10; 11,6) unterstellen, daß er es an persönlicher Initiative fehlen lasse, oder nicht; auf jeden Fall macht es mit allem Nachdruck deutlich, daß sich die Redebereitschaft

des Apostels in erster Linie auf den Inhalt bezieht, den er mit dem Begriff „Evangelium“ umschreibt.²⁰ Dabei stimmt er sich mit seiner Zeugenschaft lediglich auf eine diesem Evangelium selbst innewohnende Tendenz ein, da es schon von sich selbst her eine „Energie“ ist, die geltend und fruchtbar gemacht sein will. Doch damit ist bereits eine weiterführende Spur ausgelegt. Denn Paulus legt größten Nachdruck auf die Feststellung, daß das von ihm verkündete Evangelium nicht Sache seiner eigenen Erfindung oder ein aus Fremdbelehrung übernommener Inhalt, sondern ungeschuldete Gewährung von oben ist:

Ich erkläre euch, Brüder: Das Evangelium, das ich verkündet habe, stammt nicht von Menschen; nicht von einem Menschen habe ich es übernommen oder gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi empfangen (Gal 1,11f).

Sosehr dem Apostel an der Übereinkunft dieses Evangeliums mit der Lehre der Altapostel und durch sie hindurch mit der Heilsverkündigung Jesu gelegen ist, besteht er doch mit letzter Energie auf seiner Herkunft aus der für ihn grundlegenden Christophanie. Als es Gott in seiner unausdenklichen Güte gefiel, seinen Sohn in ihm zu offenbaren (1,15f), wurde ihm mit dieser göttlichen Selbstmitteilung auch der grundsätzliche Inhalt des Evangeliums übereignet. Darin besteht aber auch schon der entscheidende Hinweis. Denn es gehört zum Grundbestand des paulinischen Selbstbewußtseins, daß die Christophanie vor dem Stadttor von Damaskus einer Schau der Herrlichkeit des Auferstandenen gleichkam. Was die Innerlichkeitssprache des Galaterbriefs mit der Wendung „da gefiel es Gott in seiner Güte, seinen Sohn in mir zu offenbaren“ umschreibt, ist für Paulus gleichbedeutend mit dem Satz „zuletzt erschien er auch mir“, mit dem er seine Christophanie dem Katalog der grundlegenden Ostererscheinungen angliedert (1 Kor 15,8). Doch was ist damit gewonnen?

Zur Beantwortung dieser Frage muß man sich vor Augen halten, daß sich alle übrigen Auferstehungszeugnisse, in ihrem Kernbestand genommen, stets auf denselben Basissatz reduzierten: „Ich habe den Herrn gesehen.“ Davon bilden auch die dramatischen Ostergeschichten der Synoptiker und des Johannesevangeliums keine Ausnahme. Auf geradezu paradigmatische Weise verdeutlicht das die Erzählung von der Erscheinung des Auferstandenen vor Maria von Magdala, die, ungeachtet ihres Reichtums an dramatischen und psychologischen Elementen, von dem Bericht selbst schließlich in den „Protokollsatz“ zusammengefaßt wird, mit dem die Osterzeugin ihr Erlebnis an die Jünger weitergibt: „Ich habe den Herrn gesehen“ (Joh 20,18). Insofern hat der Katalog des Ersten Korintherbriefs nicht nur als ein Resümee der unterschiedlichen Osterberichte zu gelten; vielmehr gibt er auch den gesamten Inhalt dessen wieder, was in diesen Berichten überliefert ist. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß sich dieser Inhalt ausschließlich auf das Faktum der Auferstehung bezieht, gewinnt die Frage nach einem antwortenden Zeugen, von dem zwar keine Detailbeschreibungen, wohl aber Auskünfte über die mit seinem Auferstehungs-

erlebnis verbundenen persönlichen Erfahrungen und Einsichten zu erwarten sind, eine ungeahnte Dringlichkeit.

Die Effizienz dieser Frage besteht nicht zuletzt darin, daß sie dazu angetan ist, die durch die Selbstverkleinerung des Apostels entstandene Proportionsverzerrung aufzuheben. Bescheidener noch als die Stifterbilder auf mittelalterlichen Tafelgemälden hatte sich Paulus in das von ihm entworfene Bild der ihm überkommenen Osterberichte eingebracht. Mit dem schwer deutbaren Ausdruck von der „Fehl- oder Mißgeburt“ hatte er die Nennung seines Namens sogar mit einem ausgesprochen negativen Akzent versehen. Nur zu bereitwillig folgte ihm die durch das lukanische Schema irritierte Theologie auf diesem Weg. Mit dem Hinweis auf den ihm anhaftenden Makel, „die Kirche Gottes verfolgt“ zu haben (1 Kor 15,9), schien auch sein Auferstehungszeugnis so sehr in den Schatten gerückt zu sein, daß es lediglich als subjektives Bekehrungserlebnis gewürdigt zu werden brauchte. Daß Paulus in der ihm eigenen Dialektik auf die Selbstverkleinerung die Antithese folgen ließ: „Doch durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und sein gnädiges Handeln an mir ist nicht wirkungslos geblieben“ (15,10), blieb unberücksichtigt. Mit dem Hinweis auf seine Rolle als antwortender Zeuge ist jedoch der Anfang zu einer sachlichen Gewichtung gemacht. Denn damit tritt Paulus aus der Schattenzone, in die er sich selber stellte, als der einzige Auferstehungszeuge hervor, der – wie für die Zeitgenossen so auch für die Nachgeborenen – nach dem befragt werden kann, was die Konfrontation mit dem Auferstandenen für ihn bedeutete. Gleichzeitig wird deutlich, daß in dieser Gegebenheit der Schlüssel zur Deutung seiner Gestalt, seines Werks und seiner Theologie zu suchen ist. Wenn es zutrifft, daß diese Deutung den Charakter eines Gesprächs mit ihm annehmen muß, ist damit auch schon gezeigt, daß dieses Gespräch hier, mit der Frage nach dem Sinn und der Funktion seiner österlichen Berufungsvision, einzusetzen hat. Wenn irgendwo, öffnet sich an dieser Stelle der Zugang zu seiner inneren Biographie und damit zu seiner geistigen Welt.

I. Kapitel

Die Berufung

Der Punkt, von dem alles abhängt, auf den alles im Leben des Paulus zurückweist, in dem sein Glaube sein Leben wurde, ist die Vision, die ihn überwältigte, als er eines Tages den Messias sah und seine Stimme hörte. Die Vision wurde sofort und blieb die zentrale Tatsache im Leben des Paulus. Über ein solches Erlebnis läßt sich nicht diskutieren. Man muß damit anfangen, um Paulus zu verstehen, seine Persönlichkeit sowohl als sein Bekenntnis.

(Leo Baeck, *Der Glaube des Paulus*)

Zuletzt erschien er mir

Die Lebensgeschichte des Apostels Paulus nimmt einen eigentümlichen Verlauf. Sie kommt aus dem Dunkeln und verliert sich wieder ins Dunkle, nachdem sie für einen Zeitraum von zwei Jahrzehnten, wenn auch nicht lückenlos, ins Licht der Geschichte getreten war. Doch im Unterschied zu sonstigen Biographen empfanden die Darsteller dieser Lebensgeschichte keinen besonderen Anreiz, die Kindheit und Jugend des Apostels mit Hilfe zeitgeschichtlicher Parallelen aufzuhellen. Noch nicht einmal die Darstellung des Völkerapostels aus jüdischer Sicht, die *Schalom Ben-Chorin* verfaßte, zeigt Neigungen dieser Art, obwohl sie sich ihr aufgrund ihrer Thematik unmittelbar nahegelegt hätten.¹ Diese Indifferenz gegenüber der „Vorgeschichte“ hat einen guten, mit der Selbsteinschätzung des Apostels gegebenen Grund. Denn so sehr er bisweilen in der Auseinandersetzung mit seinen judaistischen Gegnern auf seine jüdische Herkunft und seine pharisäische Bildung pocht, zählt alles, was er durch Abstammung und Ausbildung geworden war, für ihn, den Apostel Jesu Christi, nicht mehr. Zwar versteht er es, den „Glanz“ seiner Herkunft polemisch auszuspielen:

Womit aber einer prahlt – ich rede jetzt als Narr –, damit kann auch ich prahlen. Sie sind Hebräer – ich auch. Sie sind Israeliten – ich auch. Sie sind Nachkommen Abrahams – ich auch (2 Kor 11,21f).

Doch folgt dem unmittelbar die Klimax, die schon durch ihre Formulierung das Bisherige in den Schatten stellt:

Sie sind Diener Christi – jetzt rede ich ganz unvernünftig –, ich noch mehr! (11,23).

Genauso verhält es sich mit der Selbstdarstellung des Galaterbriefes, nur mit dem Unterschied, daß das Schlußglied der Kadenz diesmal zugleich den Grund der neuen Selbsteinschätzung nennt:

Ihr habt doch gehört, wie ich früher als gesetzestreuer Jude gelebt habe, und wißt, wie maßlos ich die Kirche Gottes verfolgte und zu vernichten suchte. In der Treue zum jüdischen Gesetz übertraf ich die meisten Altersgenossen in meinem Volk, und mit dem größten Eifer setzte ich mich für die Überlieferung meiner Väter ein. Als aber Gott, der mich schon im Mutterleib auserwählt und durch seine Gnade berufen hat, in seiner Güte beschloß, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkünde, zog ich keinen Menschen zu Rat; auch ging ich nicht sofort nach Jerusalem hinauf zu denen, die vor mir Apostel waren; vielmehr zog ich nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück (1,13–17).

Wie die sprichwörtliche – aber von der tatsächlichen Namenverwendung keineswegs abgedeckte – Redeweise von der Verwandlung des Saulus in den Paulus zu erkennen gibt, setzten ganze Generationen von Theologen und Psychologen, im wahrsten Sinn des Wortes „geblendet“ von der Schilderung der Damaskusvision in der Apostelgeschichte, ihren Scharfsinn daran, die Dramatik der in den beiden Äußerungen mehr angedeuteten als beschriebenen Bekehrung auszuleuchten und nach der Veranlassung der Konversion durch die Vorgeschichte zu fragen. Doch mag sich die „Kehre“ im Leben des Apostels noch so sehr als Reaktion auf seinen anfänglichen Gesetzeseifer begreiflich machen lassen – für ihn selbst besteht keinerlei Kausalzusammenhang zwischen den beiden „Stadien“ seines Lebens. Vielmehr gilt für ihn, wie er im Philipperbrief versichert:

Was mir damals als Gewinn vorkam, habe ich um Christi willen als Verlust angesehen. Ja noch mehr: Ich sehe alles als Verlust an wegen der alles übersteigenden Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn. Seinetwegen habe ich alles aufgegeben und für Dreck angesehen, um Christus zu gewinnen und ihm anzugehören. . . Nicht daß ich es schon erreicht hätte oder daß ich bereits vollendet wäre. Aber ich strebe danach, es zu ergreifen, weil auch ich von Christus Jesus ergriffen bin. Nein, Brüder, ich bilde mir nicht ein, daß ich es schon ergriffen hätte. Eins aber tue ich: Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir liegt. Das Ziel vor Augen, jage ich dem Kampfpfeil der himmlischen Berufung nach, die Gott uns in Christus Jesus schenkt (3,7–14).

Der Verneinung des Kausalzusammenhangs entspricht das Fehlen aller spektakulären Dramatik. An die Stelle der von der Schilderung der Damaskusvision ausgespielten Effekte – der „Blitzschlag“ der Himmelserscheinung, das „umwerfende“ Wort der Himmelsstimme, der Sturz vom Pferd, die Blendung – tritt ein Vorgang ganz innerlicher Art. In letzter Vereinfachung könnte man sagen: Die Dramatik entschärft sich zum Dialog. Paulus war der „Sinn“ des Göttlichen, wie man mit einer dialektischen Anspielung auf die Zentralstelle der Cusanus-Meditation „Vom Sehen Gottes“ (von 1453) sagen könnte, in Gestalt des „Sohnes“ ins Herz hineingesprochen worden.² Damit ist eine Zäsur in sein

Leben gelegt, die das „Einst“ von dem „Jetzt“ in ihm tiefer trennt, als daß es noch durch einen Kausalzusammenhang verspannt werden könnte. Und das heißt: Gott hat mit ihm einen neuen Anfang gemacht, mit dem verglichen die ganze Vorgeschichte seines Lebens nicht mehr zählt. Von ihm her datiert sein Leben erst wirklich.

Für das Verständnis des Apostels ist alles daran gelegen, diesem Anfang jenen Stellenwert zuzuerkennen, den Paulus selbst ihm zumißt. In diesem Interesse muß eine dritte Stelle hinzugenommen werden, die ganz aus dem Bewußtsein des Neubeginns gesprochen ist und zugleich den Bruch mit der Vergangenheit voll artikuliert. Im Ersten Korintherbrief umschreibt Paulus seinen Ausgangspunkt mit drei Fragen:

Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, gesehen? (9,1).

Mit der Schlußfrage ist die Christophanie, mit welcher die Lebensgeschichte des Apostels neu – und erst wirklich – beginnt, eindeutig als Ostererlebnis ausgewiesen. Was Paulus vor dem Stadttor von Damaskus widerfuhr, liegt für ihn, ungeachtet der Selbstverkleinerung, mit der er sein Erlebnis in den Katalog der Auferstehungszeugnisse einbezieht, auf derselben Linie wie die Erscheinungen des Auferstandenen, deren Zeugen die Altapostel geworden waren.³ Demgegenüber gebraucht die Schlüsselstelle des Galaterbriefs einen Ausdruck, der dazu angetan ist, die mit der Christuserscheinung herbeigeführte Lebenswende auf die „Biographie der Propheten“ (*Baltzer*) zurückzubeziehen und aus ihr zu erklären.⁴ In einer ganz unerwarteten Wortwahl spricht Paulus davon, daß es Gott in seiner Güte gefiel, seinen Sohn in ihm „zu offenbaren“ (apokalyptein). In der Paulusliteratur ist angesichts dieses Ausdrucks ein ähnliches Zögern festzustellen wie hinsichtlich der Bereitschaft, dem Apostel die Qualifikation seines Damaskuserlebnisses als Ostererscheinung abzunehmen.

Eine zulängliche Bestimmung des biographischen Ausgangspunkts kann nur unter der Voraussetzung gelingen, daß man sich dazu versteht, die zu verhandelnde Sache im Spannungsfeld der Begriffe „Auferstehung“ und „Offenbarung“ auszutragen, soweit diese Kategorien von allem wegzuführen scheinen, was man der Aussage spontan entnehmen möchte. Während Paulus ausdrücklich davon spricht, daß ihm in seiner Berufungsvision eine „Offenbarung“ zuteil geworden sei, sagt er nirgendwo mit gleicher Deutlichkeit, daß er sie als eine Erscheinung des Auferstandenen erfahren und verstanden habe. Gleichwohl liegt darauf sein zentrales Augenmerk. Denn sein Kampf um die Anerkennung seines Apostolats wäre nicht nur zutiefst mißverstanden, sondern auch von vornherein verloren, wenn es dabei nur darum zu tun wäre, ein subjektives Christuserlebnis – soviel es für ihn persönlich bedeutet haben mochte – den Ostererlebnissen gleichzustellen, auf die sich die Position der Altapostel, allen voran diejenige des Petrus, begründete.⁵ Indessen übernimmt

Paulus im Schlußwort seines Katalogs der konstitutiven Osterzeugnisse nicht nur den in den vorangehenden Gliedern eingehaltenen Sprachgebrauch; und noch weniger kann das „Sehen des Herrn“, das er in der Schlußwendung der drei suggestiven Fragen des Ersten Korintherbriefs für sich in Anspruch nimmt, von dem „Sehen“ der unbestreitbaren Osterzeugen unterschieden werden. Vielmehr lebt die gesamte Argumentation des Apostels davon, daß ihm, ungeachtet der Zeitdifferenz, die ihn von den Ersterscheinungen trennt, im gleichen Sinn eine Erscheinung des Auferstandenen zuteil geworden sei, wie sie die von ihm aufgeführten „Zeugen der ersten Stunde“ für sich beanspruchten. Zwar verweist er in der Selbstverteidigung gegenüber seinen Gegnern auch auf seine überragende Arbeitsleistung (2 Kor 11,23) und, nachdrücklicher noch, auf die von ihm ausgestandenen Leiden (11,23–33; Gal 6,14–17); doch geschieht das stets in dem Bewußtsein, daß das entscheidende Kriterium seines Apostolats in seiner Zugehörigkeit zu den genuinen Auferstehungszeugen besteht. Im Bewußtsein dieser Zugehörigkeit hat das Selbstzeugnis des Apostels seinen Schwerpunkt, auch wenn dieser – wie es einem Schwerpunkt zukommt – eher aus den einzelnen Äußerungen „herausgefühlt“ werden muß, als daß er ihnen formell „entnommen“ werden kann.

Abgesehen von der ganz unmißverständlichen Schlußwendung des Zeugnis-Katalogs im Ersten Korintherbrief (15,8) spricht davon am deutlichsten die dritte der das Sendungsbewußtsein des Apostels auslotenden Fragen des gleichen Schreibens (9,1). Durch diese beiden Fingerzeige aufmerksam geworden, wird man aber auch die „mystagogischen“ Ausführungen zu Beginn des Briefs, in denen Paulus auf die im tiefsten Sinn des Wortes „inspirierte“ Herkunft seiner Kreuzespredigt reflektiert (2,1–16), in diesem Zusammenhang sehen lernen. Wenn im Anschluß an die Stelle, die den Machthabern dieser Welt vorwirft, daß sie aus Unkenntnis der Gottesweisheit „den Herrn der Herrlichkeit“ gekreuzigt haben (2,8), von der Bevorzugung derer die Rede ist, denen das, „was kein Auge geschaut, kein Ohr vernommen und keines Menschen Herz jemals empfunden hat“, enthüllt wurde (2,9), wird man bei dieser „Herzensschau“ in erster Linie an eine Schau der Auferstehungsherrlichkeit Christi zu denken haben. Ähnliches gilt dann – um nur noch diese eine Stelle heranzuziehen – von den Parallelaussagen im Zweiten Korintherbrief, die von der geistgewirkten Anverwandlung an das Herrlichkeitsbild Christi sprechen:

Der Herr ist der Geist. Wo aber der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit. Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn und werden so – von Herrlichkeit zu Herrlichkeit – in sein eigenes Bild hineinverwandelt, wie es dem Geist des Herrn entspricht. . . Wir verkünden somit nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn, uns aber als euere Knechte um Jesu willen. Denn Gott, der sprach: Aus Finsternis erstrahle Licht! – er ließ es auch in unseren Herzen tagen zum strahlenden Aufgang des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi (3,17f; 4,5f).

Mit ihrer Eingangswendung weist diese Stelle auf die erste der drei Fragen des Ersten Korintherbriefes zurück, die das Berufungserlebnis des Apostels als Freiheitserfahrung verdeutlichte. Daß der Fortgang des Textes die Erinnerung an den Schöpfungsmorgen beschwört, um von dorthier die Herrlichkeitsschau Christi zu verdeutlichen, dürfte sich am besten aus der Erwähnung des Geistes erklären, der die „Anverwandlung“ an das Herrlichkeitsbild Christi auf ähnliche Weise bewirkt, wie er im Urbeginn der Welt, über den Wassern schwebend, den göttlichen Schöpfungsakt begleitete. Bis in die Verwendung des emphatischen Wir-Stils hinein erklärt sich dieses Wort von der schauenden „Anverwandlung“ an das Herrlichkeitsbild Christi am zwanglosesten als Reflex der paulinischen Berufungsvision und der mit ihr verbundenen Erfahrungen.

„Kronzeugnis“ in dieser Argumentationsreihe aber bleibt nach wie vor das Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefes, das seine innere Achse verliert, wenn es „von Paulus weg“ und damit als eine Art Kompendium seiner Eschatologie und nicht rückbezüglich auf ihn – und damit als grandiose Entfaltung seines Auferstehungserlebnisses – verstanden wird. Gewiß, dieses Kapitel gipfelt in dem – von einem Wort des achten Psalms (8,7) inspirierten – Bild des Sohnes, wie er sich, nachdem ihm alles zu Füßen gelegt wurde, demjenigen unterwirft, „der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles und in allem sei“ (15,28). Aber spiegelt sich in dieser eschatologischen Figur nicht doch – und wäre es auch von noch so ferne – das Bild des Überwältigten, der sich in seiner Berufungsstunde dem zuvor leidenschaftlich Bekämpften unterwarf?⁶ Und muß die abschließend geäußerte Zuversicht, bei der Auferweckung der Toten „mit Unvergänglichkeit bekleidet“ zu sein (15,53f), nicht im Zusammenhang mit der Sehnsucht des Apostels nach einem bergenden „Überkleidetwerden“ gesehen werden (2 Kor 5,2ff), die ihrerseits auf die Ausgangserfahrung dessen zurückverweist, der sich dem alles durchdringenden Liebes- und Richterblick des Auferstandenen nackt und hilflos ausgesetzt wußte?⁷ Wichtiger als diese konkreten Anhaltspunkte ist jedoch der das ganze Kapitel durchwehende lebendige Atem, der es als das Bekenntnis eines aus unmittelbarer Betroffenheit Redenden erweist. Wer so wie Paulus von der Auferstehung der Toten spricht, redet nicht nur aus der Position eines Hoffenden, sondern eines von der Gewalt des Geheimnisses bereits Berührten, dem das neue Lebensgesetz aus unmittelbarer Ergriffenheit vertraut ist, so sehr er um die Bilder zu seiner Verdeutlichung ringt. So ist der Anspruch auf seine Zugehörigkeit zu den Auferstehungszeugen Schwerpunkt und Achse seiner Aussagen. Er bildet zugleich ihre innere Klammer, ohne die alles in Fragmente auseinanderfiele. Und er ist der Schlüssel, der allein die übergreifenden Sinnzusammenhänge erschließt.

Nur mit größter Behutsamkeit wird man sich auf den Versuch einer genaueren Strukturbestimmung des paulinischen „Widerfahrnisses“ (Marxsen) einlassen können. Indessen läßt sich doch mit hinlänglicher Sicherheit die

Konsekution der Selbstzeugnisse angeben, die vom „Urzeugnis“ der Galaterstelle zu den Präsentationsfragen des Ersten Korintherbriefs und von da zur explikativen Aussage des Zweiten Korintherbriefs führt. So gesehen weist das paulinische Zeugnis auch in dem Sinn über die Protokollsätze der von den Evangelien mitgeteilten Erscheinungsberichte hinaus, daß es in den Ursprung dessen zurückführt, was im Sichtbarwerden des Auferstandenen in Erscheinung trat. Danach steht am Anfang gerade nicht das Bild, sondern das Wort in Gestalt des dem Apostel ins Herz gesprochenen Gottessohns. Die Umsetzung in einen schaubaren Inhalt erklärt sich aus der Aktivierung der jedem Wort eingestifteten Bildkomponente, die jederzeit die Führung des durch das Wort in Gang gesetzten Kommunikationsgeschehens übernehmen kann. So setzt sich, was mit der „Offenbarung des Sohnes“ begann, organisch in die Schau des Auferstandenen fort. Daß das, was in ihr sichtbar wird, in keinem anderen Licht als dem des Erscheinenden steht, macht schließlich das Wort vom Lichtglanz im Antlitz des Auferstandenen deutlich, das dadurch die Frage nach dem Medium der österlichen Schau beantwortet. Damit aber werden nicht nur die paulinischen Aussagen in ihrem Kontext lesbar; vielmehr lassen sich nunmehr auch die im Katalog des Ersten Korintherbriefs „protokollierten“ Osterzeugnisse bis zu jener Schwelle zurückverfolgen, an der die Schau aus dem Zuspruch hervorgeht und der lebendig Erscheinende in seiner Identität mit dem Sprecher der abschließenden Gottesoffenbarung ersichtlich wird. Denn Paulus steht dafür ein, daß der Protokollsatz „Ich habe den Herrn gesehen“ erst dann voll erfaßt ist, wenn er als die Replik auf das „Ich bin es“ des Auferstandenen vernommen wurde.^{7a}

Mit der Verwendung der Vokabel „Offenbarung“ stellt sich Paulus gleichzeitig in die große Reihe jener Gestalten, die als Empfänger einer göttlichen Selbstmitteilung zu Leitfiguren der Glaubensgeschichte wurden. Sosehr er darauf besteht, dem Kreis der Altapostel als gleichberechtigtes Mitglied zugerechnet zu werden, nimmt er damit auf ganz unpräventöse Weise eine zweite Zugehörigkeit für sich in Anspruch, die auf die Prophetengestalten des Alten Bundes zurückverweist. Erst daraus ergibt sich seine Sonderstellung, die ihm, genauer besehen, einen Platz zwischen Jesus und den Altaposteln zuweist. Indessen bildet dieser Anspruch in keiner Weise ein Argument in seinem Kampf um die Anerkennung der apostolischen Sendung und Würde. Im Gegenteil; als er im Zug seiner großen Selbstrechtfertigung im Zweiten Korintherbrief auch auf seine „Offenbarungen“ zu sprechen kommt (12,1), bricht er den – ohnehin mit größter Zurückhaltung erstatteten – Bericht darüber ab, ohne sein zentrales Offenbarungserlebnis auch nur zu erwähnen (12,5).⁸ Sosehr es Paulus als Polemiker Jesus darin gleichtut, daß ihn gerade der Wortkampf zur reinsten Selbstmitteilung antreibt, liegt es ihm doch fern, seine Berufungsvision apologetisch auszuspielen.⁹ Um so mehr ist ihm daran gelegen, die Gleichsinnigkeit seines Berufungserlebnisses mit dem der alttestamentlichen

Propheten hervorzuheben, wobei er es in der Schlüsselstelle des Galaterbriefes einer Beobachtung *Ben-Chorins* zufolge im Sinn des Berufungsworts an Jeremia stilisiert.¹⁰ Dort ergeht das in poetischem Stil gehaltene Wort an den – stets nur in sklavischer Prosa antwortenden – Propheten:

Bevor ich dich im Mutterleib geschaffen habe,
habe ich dich ersehen.
Bevor du den Mutterschoß verlassen hast,
habe ich dich geweiht;
zum Völkerpropheten habe ich dich bestimmt (1,5).¹¹

Ebenso deutlich wie die Querverbindungen sind aber auch die Unterschiede. Während der Prophet dem Sendungsauftrag zunächst in einer – bereits auf seine späteren Konfessionen vorausweisenden – Gegenrede widerspricht, geht Paulus, nach seinem affirmativen Bericht zu schließen, so sehr in dem ihm zuteil gewordenen Offenbarungserlebnis auf, daß sich Ben-Chorin geradezu zu dem Schluß gedrängt sieht, er habe „sich als Ort der Theophanie“ empfunden.¹² Dem entspricht der Unterschied der Offenbarungsinhalte. Während sich Jeremia vornehmlich dazu bestimmt sieht, „auszurotten und niederzureißen, zu verderben und zu zerstören“ (1,10), weiß sich Paulus vom Herrn beauftragt, „aufzubauen und nicht etwa niederzureißen“ (2 Kor 10,8). So entspricht es allein der ihm mit der Schau des Auferstandenen gewährten Offenbarung. Sie hat wie nur je einen „aufbauenden“ Sinn; denn sie bezieht ihren Zeugen in das Lebensgeheimnis dessen mit ein, von dem es im Römerbrief heißt: „Durch sein Sterben ist er ein für allemal der Sünde gestorben; nun aber lebt er sein Leben für Gott“ (6,10).^{12a}

Aufs engste hängt damit die dreifache Auslegung zusammen, die Paulus seinem Offenbarungserlebnis gibt. Die „protologische“ zunächst des Zweiten Korintherbriefes, die den Aufgang der Gottesoffenbarung auf die Lichtwerdung am Schöpfungsmorgen zurückbezieht (4,6). Die Anspielung verdeutlicht nicht nur; vielmehr hebt sie zugleich ein wesentliches Moment des paulinischen Offenbarungsbegriffs hervor. Die Gottesoffenbarung, die Paulus empfing, bestand nicht etwa in einer diffusen „Lichtung“, nein, sie ließ das mit ihr aufleuchtende Licht aus einem schöpferischen Neubeginn hervorgehen. Deshalb erstrahlt das Offenbarungslicht zunächst auf dem Antlitz des Auferstandenen, dann aber, als Reflex dieser „Urmanifestation“, auch im Herzen des von ihm Ergriffenen. Denn der Offenbarungsempfang ist für Paulus ein streng dialogisches Geschehen. Sowenig der Empfänger etwas in dieses Geschehen einzubringen hat, wird er, mit Ben-Chorin gesprochen, doch zum „Ort“ des sich entbergenden Gottesgeheimnisses, das in einem Prozeß lebendiger Widerspiegelung in ihm aufleuchtet. Gestützt auf diese erkenntnistheoretische Modellvorstellung, die auch am Schluß des Hymnus auf die Liebe (1 Kor 13,12) auftaucht, versichert Paulus in verallgemeinernder und doch von ureigener Erfahrung getragener Rede:

Wir alle spiegeln mit enthülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn und werden so, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, in sein eigenes Bild verwandelt, wie es dem Geist des Herrn entspricht (2 Kor 3,18).

Bruchlos schließt sich daran die „pneumatische“ Auslegung an, die den Offenbarungsempfang als Ursprung und Grundlage der paulinischen Kreuzespredigt zu verstehen gibt. Es ist, als mache sich Paulus dabei zum Zeugen eines Dialogs, der zu dem mit ihm selbst geführten quer steht und, analog zum Disput seines Geistes mit sich selbst, in die „Tiefen der Gottheit“ dringt. Doch das ist nur eine unzulängliche Optik des tatsächlichen Vorgangs. Denn in dem Dialog, in welchen er durch den Offenbarungsempfang gezogen wurde, setzte sich von Anfang an jene ewige Zwiesprache fort, die der Gottesgeist mit seinen eigenen „Tiefen“ führt. Umgekehrt gehörte es zum Vollbegriff dessen, was ihm im Offenbarungsempfang geschenkt wurde, daß der an ihn ergangene Gottesruf auf dieses ewige Vor-Gespräch hin durchsichtig gemacht wurde. Das sagt der ebenso knappe wie inhaltsschwere Satz: „Uns hat es Gott enthüllt durch den Geist“ (1 Kor 2,10), auf dessen überragenden Stellenwert die aus prophetischer Tradition geschöpfte Redewendung von dem, was kein Auge geschaut, kein Ohr vernommen und keines Menschen Herz jemals empfunden hat, aufmerksam macht (2,9). Gleichzeitig ist die vielfach mißverstandene Wendung als inhaltlicher Fingerzeig gemeint. Was kein Auge geschaut, kein Ohr vernommen und keines Menschen Herz jemals empfunden hat, ist das, was ihm der Geist enthüllte, als er mit der Wirklichkeit des Auferstandenen konfrontiert und zum Offenbarungsempfänger bestimmt wurde.

Wie der Offenbarungsempfang aus einem ewigen „Prozeß“ hervorgeht, hat er auch für Paulus selbst Prozeß-Charakter. Ungeachtet der historischen Einmaligkeit des Damaskuserlebnisses ist der in ihm mitgeteilte Inhalt so geartet, daß er nur in lebenslanger Annäherung übernommen und ergriffen werden kann. Das sagt Paulus im Zug der „desiderativen“ Ausdeutung seines Offenbarungserlebnisses im Philipperbrief. Wiederum schlägt sein erkenntnistheoretisches Modell der „Widerspiegelung“ durch, wenn er dieses „Begreifen“ als Antwort auf ein vorgängiges „Ergriffensein“ deutet:

Nicht, als ob ich es schon erreicht hätte oder bereits vollendet wäre. Aber ich strebe danach, es zu ergreifen, weil ich von Christus Jesus ergriffen bin. Nein, Brüder, ich bilde mir nicht ein, daß ich es bereits ergriffen hätte. Eins aber tue ich: Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist (3,12f).

Sosehr der Offenbarungsempfang ein seiner Lebensgeschichte angehörendes Faktum ist, hat doch das in diesem Geschehen ihm Übereignete so sehr prospektiven Charakter, daß es wie ein lebenslang nicht einzuholendes Ziel vor ihm liegt. Das gibt der Lebensgestalt des Apostels einen völlig exzentrischen Charakter. Und doch wird er dadurch nicht zum Romantiker, dem, wie *Schuberts* „Wanderer“, der Geisterspruch im Ohr klingt: „Dort, wo du nicht bist, dort ist das Glück!“ Zwar liegt auch für Paulus der Schwerpunkt in einem

noch uneingeholten „Außerhalb“; doch spannt sich deshalb nur um so mehr seine ganze Energie darauf aus, dem „Siegespreis der himmlischen Berufung“ nachzujagen (3,14). Für die Offenbarungsfrage schlägt das dadurch zu Buche, daß Paulus nunmehr klar wird, wie es sich mit dem einmaligen Geschehensein der Offenbarung und ihrem geschichtlichen Fortwirken verhält. Sosehr der Offenbarungsinhalt für ihn an das lebensgeschichtliche Ausgangsdatum zurückgebunden bleibt, gehört er doch in keiner Weise der Vergangenheit an; vielmehr leuchtet er ihm als Ziel voran, dem es mit ganzer Kraft entgegenzustreben gilt. Insofern ist es nur konsequent – und überdies eine logische Folge der Identität des Offenbarungsinhalts mit der Herrlichkeit des Auferstandenen –, daß er im gleichen Zusammenhang auch vom eschatologischen Vollendungsziel des Christseins spricht:

Unsere Heimat aber ist im Himmel. Von dorthier erwarten wir auch den Retter, den Herrn Jesus Christus, der unsern armseligen Leib der Gestalt seines Herrlichkeitsleibes anverwandeln wird in der Kraft, mit der er sich alles unterwirft (3,20).

Zu alledem gibt es auch Gegenstücke in der Denkwelt der Propheten. Auch für sie steht das Heil im Glanz des Schöpfungsmorgens (Jes 58,6–12); auch für sie ist der Gott, der sich von Urzeiten her offenbarte, zugleich der endzeitlich Kommende (40,9f). Und wenn Jesaja auch verneint, daß einer jemals mit dem Gottesgeist zu Rate ging (40,13f), weiß dafür Jeremia um so bewogender vom liebenden Umgang des Propheten mit dem ihm zugesprochenen Gotteswort zu berichten:

Fanden sich Worte von dir, so verschlang ich sie. Dein Wort wurde mir zur Wonne und Herzensfreude! (15,16).¹³

In der „Biographie der Propheten“ finden sich aber auch Stunden des überwältigten, resignierenden und verzweifelten Verstummens. Dann fühlt sich der zum Sprecher Gottes Berufene, vom Offenbarungsempfang förmlich „mundtot“ gemacht, vor eine unübersteigliche Sprachbarriere gestellt und, wie Ezechiel, zum Schweigen verurteilt (3,25). Es sind die Stunden, in denen das Gotteswort, das nach dem drastischen Bild der Apokalypse beim Offenbarungsempfang süß wie Honig geschmeckt hatte, im Magen des Propheten bitter aufstößt (10,9ff). Von solchen Erfahrungen weiß Paulus nichts. Vielmehr ist er von dem, was ihm aufging, so tief durchdrungen, daß Schweigen einer Selbstverurteilung gleichkäme:

Wenn ich das Evangelium verkünde, kann ich mich deswegen nicht rühmen; denn ein Zwang liegt auf mir. Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde! (1 Kor 9,16).

Das gibt seinem Wort eine eigene Dignität und ihm selbst die große Ausnahmestellung unter allen neutestamentlichen Offenbarungsträgern. Fast hat es den Anschein, als habe er sich im Katalog der grundlegenden Auferste-

hungszeugen auch deswegen in die letzte Reihe gestellt, um in dieser Ausnahmeposition ersichtlich zu werden. Sie läßt sich auf die – bereits verwendete – einfache Formel bringen: Er allein ist der antwortende Zeuge!¹⁴ Diese Formel bezieht sich nicht nur auf die „zufällige“ Konstellation, die es mit sich bringt, daß Paulus als einziger Auferstehungszeuge über sein Erlebnis Auskunft gibt. Sie will vielmehr auch noch den hinter diesem „Zufall“ verborgenen Sprachwillen verdeutlichen. Sie will Paulus als denjenigen profilieren, der aus innerstem Geheiß, aus der Nötigung dessen, der sich in einen offenbarenden Dialog gezogen weiß, an die Öffentlichkeit tritt und redet. Dieser Redewille, der keiner Schwankung unterworfen ist, hebt ihn – bei aller Zugehörigkeit – aus der Reihe der „prophetisch“ Redenden hervor, und er weist ihm zugleich eine Sonderstellung im Kreis der Apostel zu. Wenn irgendwo, liegt hier der Grund, der Paulus zwischen Jesus und die Apostel stellt. Um so vordringlicher ist zu fragen: Wovon redet er?

Die Offenbarung des Sohnes

Wer den Offenbarungsbegriff des Apostels nachvollziehen will, muß versuchen, Offenbarung und Auferstehung zusammen zu denken. Wer diesen Versuch unterläßt, tut ihm fast ebenso unrecht wie derjenige, der ihm die Qualität des Offenbarungsträgers oder, was ihn vermutlich noch empfindlicher trafe, die des Auferstehungszeugen aberkennt.¹⁵ Die an ihn ergangene Offenbarung ist für Paulus gleichbedeutend mit der Schau des Auferstandenen, und in der Begegnung mit diesem besteht für ihn der zentrale Offenbarungsempfang. Damit rückt der Auferstandene ins Zentrum seines Offenbarungsverständnisses, so wie umgekehrt die Auferstehung zur entscheidenden Offenbarungstat in der Lebensgeschichte Jesu wird. Doch was ist damit gesagt?

Um beim letzteren einzusetzen, so fällt damit eine offenbarungstheoretische Entscheidung, die um so gewichtiger ist, als sie auf eine kaum erst gestellte Frage vorgreift. Zwar lernte die bisherige Diskussion den Offenbarungsakt genauer unterscheiden, seitdem *Hans Urs von Balthasar* mit seinem Programm von der „Schau der Gestalt“ auf dem Vorrang des Gestalthaft-Visuellen insistierte.¹⁶ Dadurch erwuchs dem Barthschen Konzept der „Theologie des Wortes“, die vom Wortsein Gottes ausging und darin das Zentrum des Offenbarungsgeschehens erblickte, erstmals eine echte Alternative, nachdem sie zunächst durch *Wolfhart Pannenberg* und die von ihm angeführte Theologengruppe, die sich zur Gegenthese „Offenbarung als Geschichte“ bekannte, lediglich aus „medien-theoretischer“ Sicht in Frage gestellt worden war.¹⁷ Nur zögernd ließ sich die Gegenwartstheologie jedoch auf das Wagnis ein, von dieser Aktanalyse zur „Sach-Analyse“ überzugehen und nach der offenbarungstheoretischen Relevanz der unterschiedlichen Stadien und Ereignisse in der Lebensgeschichte des Offenbarungsträgers Jesus Christus zu fragen.

Nachdem der Vorschlag Balthasars, die Phasen der Lebensgeschichte Jesu als Stadien der Selbstausslegung des ewigen Wortes – das Wort als Kind, das Wort als Jüngling, das Wort als Mann, das Wort als Passionsgestalt und als Auferstandener – durchsichtig zu machen, resonanzlos verhallte,¹⁸ gab *Eberhard Jüngel* einen bemerkenswerten Hinweis, indem er zwischen dem faktischen, aber verborgenen und dem manifest gewordenen Offenbarertum Jesu unterschied und in diesem Zusammenhang nach dem Verhältnis von Jesu Wort zu seinem göttlichen Wort-Sein fragte.¹⁹ Indessen hatte Barth bereits im vorhinein diesen Überlegungen dadurch die Spitze abgebrochen, daß er das Sinnziel der Lebensgeschichte Jesu, die Auferstehung, lediglich als die „Bekanntmachung“ (*Eicher*) dessen gelten läßt, was im Leben und Sterben Jesu offenbarungsgeschichtlich geschehen war.²⁰

Damit wird jedoch die Ausarbeitung eines Gedankens blockiert, die sich sonst fast von selbst ergeben hätte. Denn wer mit der Unterscheidung des Wortes und der rednerischen Tätigkeit Jesu von seinem ewigen Wort-Sein Ernst macht, wird durch die innere Logik dieses Ansatzes dazu geführt, daß neben dem Wort auch dem Schweigen Jesu, auf das vor allem die Passionsberichte abheben, revelatorische Bedeutung zugemessen werden muß. Neben der sprachlichen Verkündigung des Gottesreichs stand für Jesus aber von vornherein gleichberechtigt diejenige in Gestalt seines heilbringenden Tuns: „Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist das Reich Gottes in Wahrheit zu euch gekommen!“ (Lk 11,20). Da aber das Leben Jesu seine Aristie nach dem einhelligen Zeugnis des Neuen Testaments in seiner Passion erreicht, steht neben der Tat-Offenbarung Gottes, sie übergipfelnd, diejenige in seinem Kreuz und Leiden. Und wie auf die Not des Kreuzes der Sieg der Auferstehung antwortet, erlangt dieser Vorstellung zufolge auch das Offenbarertum Jesu darin seine Krönung, daß er, der schmachvoll Gekreuzigte, aufersteht. Nur ein „promulgatorisches“ Fehlverständnis von Auferstehung, wie es bei Barth vorliegt, kann und konnte die Ausarbeitung dieser Konzeption verhindern.

Was dieser Vorstellung zufolge Ziel und Ende ist, steht für Paulus im Zentrum. Im Blick auf geistesgeschichtliche „Leitstrategien“ könnte man auch sagen: Er erhebt das, was sich als Konsequenz einer theologischen Ableitung ergibt, zum Prinzip.²¹ Was Offenbarung besagt, mag sich für Paulus heilsgeschichtlich, wie es dann der Eingang des Hebräerbriefs (1,1f) eindrucksvoll ausführt, noch so vielfältig dargestellt haben; den „Vollbegriff“ von ihr vermittelt erst die Auferstehung Jesu. Auf dem Antlitz des Auferstandenen leuchtet die Herrlichkeit des sich zeigenden Gottes in ungemindertem Glanz auf. Indem er, der Auferstandene, für uns „zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligkeit und zur Erlösung“ wurde (1 Kor 1,30), zeigt sich zugleich auf endgültig-unüberholbare Weise, was es mit der Weisheit und Gerechtigkeit des heiligenden und erlösenden Gottes auf sich hat. Nur vom Rand her macht Paulus damit aus der „Not“ seiner nur bruchstückhaften Kenntnisse des

historischen Jesus die „Tugend“ seines lebensbestimmenden Betroffenseins durch die Auferstehungswirklichkeit. Auch seiner Absage an das Faktizitätswissen von Jesu Lebens- und Leidensgeschichte (2 Kor 5,16) ist nichts nach Art eines unterschwelligen Ressentiments zu entnehmen. Denn er steht – mit der Urgemeinde – diesseits des durch den Tod Jesu gebildeten Grabenbruchs. Für ihn beginnt mit der Auferstehung des Herrn auch das eigene Leben neu, so daß der Satz des Römerbriefs, der das neue Sein Christi auf die kürzeste Formel bringt, mittelbar auch für ihn selber gilt: „Sofern er lebt, lebt er für Gott“ (6,10).

Ebenso fraglos steht für Paulus aber auch fest, daß die irdische Lebensgeschichte von der Wirklichkeit des Auferstandenen mit umgriffen wird. Denn der Auferstandene ist für ihn unaufhebbar identisch mit dem in den Kreuzestod Hingegebenen. Es ist dieselbe Liebe, die Jesus zur Todeshingabe veranlaßte und die ihn in sein neues, unvergängliches Dasein rief. So bildet die Identität von Kreuz und Auferstehung die Klammer, durch die das „Herrlichkeitsbild“ Christi mit seiner historischen Lebensgeschichte verbunden ist. Deshalb fließt in dieses Hoheitsbild auch alles ein, was dem Offenbarertum Jesu lebensgeschichtliches Profil gegeben hatte: sein Reden und Schweigen, Handeln und Leiden. Wie die gewaltige Christuserscheinung zu Beginn der Apokalypse (1,12) ist es in seinem hoheitsvollen Schweigen zugleich beredt. Und in seiner bezwingenden Übermacht trägt es – wie der Auferstandene in der Tomasszene (Joh 20,25ff) – die Stigmen der Passion. So ist es die bildhafte Zusammenschau aller Offenbarungswege, das sichtbar gewordene Schlußwort des sich in Jesus bekundenden Gottes.

Freilich, glaubens- und bewußtseinsbildend wird für Paulus nur der Zentralinhalt seines Offenbarungsempfanges: der Auferstandene. Unmißverständlich sagt das die offensichtlich an die im Gegensinn argumentierenden Gegner adressierte Absage: „Sofern wir Christus nach dem Fleisch gekannt haben sollten, kennen wir ihn nun nicht mehr so. Denn wenn jemand in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“ (2 Kor 5,16f).²² Daher genügt es Paulus auch, einige wenige Daten aus der Lebensgeschichte Jesu zu verzeichnen: die Geburt „aus dem Weib“ (Gal 4,4), den Erniedrigungs- und Leidensweg (Phil 2,5–8) und, wenn man das Zeugnis des Hebräerbriefs hinzunimmt, auch den Notschrei des Gekreuzigten (5,7). Erstaunlicherweise läßt der größte Missionsprediger der jungen Christenheit dagegen die Predigt- und Wundertätigkeit Jesu unerwähnt. In noch größere Verlegenheit bringt er jeden Theoretiker, der sich mit dem Subtraktionseffekt der historisch-kritischen Methode nicht abfindet, dadurch, daß er buchstäblich mit einer Handvoll Jesusworte auskommt. Außer einigen Anweisungen des Herrn, die das Verbot der Ehescheidung (1 Kor 7,10f) und das Recht der Prediger, von ihrem Verkündigungsdienst zu leben (9,14), betreffen, geht Paulus ausführlicher nur auf den Abendmahlsbericht ein (11,23ff). Außerdem legt ihm die Apostelgeschichte das als „versprengtes Herrenwort“ geltende Logion

„Geben ist seliger als Nehmen“ (20,35) in den Mund.²³ Das ergibt, offenbarungstheoretisch gesehen, zweifellos ein Bild von beträchtlicher Einseitigkeit. Doch ist das die Folge einer modernen Fragestellung, die in der paulinischen Optik nicht in Erscheinung tritt.

Was für sie gilt, ergibt sich aus dem Sachbezug der Zusammenschau von Offenbarung und Auferstehung. Sosehr für Paulus Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes verstanden werden muß, geht es in ihr sachlich doch um Christus.²⁴ Er ist ihr Inhalt; er nimmt die gesamte Sphäre dessen, was als Offenbarung zu gelten hat, ein. Er ist der lebendige Grund der mit ihr entstehenden Lichtung. Auf seinem Antlitz strahlt die mit der Offenbarungswahrheit identische Gottesherrlichkeit auf. Daran lassen die Aussagen keinen Zweifel, mit denen Paulus sein Berufungserlebnis umschreibt. In seiner Damaskusstunde hat ihm der erwählende und berufende Gott „seinen Sohn“ ins Herz hineingesprochen (Gal 1,15f).²⁵ Er war der Grund der Neuschöpfung, zu der er damals umgeschaffen wurde (2 Kor 5,17). Im Bruch mit seiner Vergangenheit wurde er von Christus ergriffen, der seither seinen lebenslang einzuholenden Lebens- und Denkinhalt bildet (Phil 3,12ff). Während die von der Apostelgeschichte gebotene dramatische Umschreibung der Damaskusvision von seiner Blendung spricht (9,8 parr), leuchtete ihm in Wahrheit der Glanz des geoffenbarten Gottesgeheimnisses auf dem Antlitz Jesu auf (2 Kor 4,6). Deutlicher kann kaum noch gesagt werden, daß das Offenbarungsverständnis des Apostels in Christus seine Mitte und seinen Inhalt hat.

Paulus ist, ob es uns gefällt oder nicht, ein Visionär.²⁶ Deshalb kann man mit *Ernst Benz* davon sprechen, daß das entscheidende Offenbarungserlebnis des Apostels in einer Christuserscheinung bestand, die im Bericht der Apostelgeschichte als „Lichtvision“ beschrieben wird.²⁷ Doch darf man dabei nicht übersehen, daß Paulus die Damaskuserscheinung, soviel sie mit visionären Erlebnissen anderer Art gemeinsam haben mochte, von diesen bewußt distanziert. Zwar empfängt er durch diese (nach Gal 2,2 und 2 Kor 12,2ff) wichtige Weisungen, Bestätigung und (nach Apg 18,9; 23,11) Trost. Doch bleiben sie für ihn, wie vor allem die distanzierte Schilderung seiner Entrückung in den dritten Himmel zeigt, am Rand. Mit dem Damaskuserlebnis dagegen identifiziert er sich nicht nur; es wird für ihn vielmehr geradezu zur Grundlage seiner menschlichen und apostolischen Identität. Was ihm von Gott ins Herz gelegt, klar gestellt und zu verstehen gegeben wurde, hat wurzelhaft mit ihm zu tun. Grund und Inhalt dieser Klärung aber ist Christus; er ist der Inbegriff dessen, was Paulus unter Offenbarung versteht.

Doch Paulus hebt nicht nur die Identität seines Offenbarungsbegriffs mit der Herrlichkeitsgestalt Christi hervor; vielmehr zeichnet er auch die Struktur der göttlichen Selbstausslegung nach, die sich aus dieser Identität ergab. Schon in der Explikation seines Offenbarungsverständnisses kommt damit seine denkerische Leistung zum Vorschein. Wo nach allen Regeln der philosophischen Logik ein

sachhafter Grundgehalt genannt werden müßte, erscheint im paulinischen Offenbarungskonzept die lebendige Gestalt Christi. Insofern war die Rede von der „Sache“ seines Offenbarungsbegriffs irreführend: An die Stelle der erwarteten Sache tritt bei ihm eine Person. Das kommt einem ungeheuerlichen Eingriff ins kategoriale Grundgefüge gleich. Denn wie soll eine Person in die Funktion eines Prinzips eintreten? Liefert eine derartige „Unterstellung“ nicht die Frage der Weltorientierung, kaum daß sie in Gang kam, einer geistigen Anarchie aus? Ist damit nicht, wie der Religion oft genug vorgeworfen wird, dem Irrationalismus Tür und Tor geöffnet? Aber Paulus läßt derartige Bedenken gar nicht erst aufkommen. Er „überblendet“ sie buchstäblich durch den Hinweis auf das, was er mit der Rückbindung seines ganzen Denkens und Seins an Christus gewann: Gewißheit, Erkenntnis, Wahrheit. Weit davon entfernt, die Sache der Rationalität an etwas letztlich Undeutbares auszuliefern, brachte die Rückbindung an die Herrlichkeitsgestalt Christi mehr ein, als je eine prinzipienhafte Verankerung geleistet hätte. Denn mit einem Prinzip ist lediglich ein letzter Bezugspunkt gefunden, der als Ziel der Rückführung zu Klarheit und Gewißheit verhelfen kann. Vom Antlitz Christi, wie es im Zentrum des paulinischen Offenbarungskonzepts auftaucht, gehen Licht und Klarheit dagegen im Sinn einer aktiven Gewährung aus. So empfand es der Apostel, als er sich „vor Damaskus“ zu neuem Leben erhob: überwältigt zwar, aber um sich und seine neue Aufgabe wissend; niedergeworfen, aber jetzt erst zum Bewußtsein seiner wahren Identität und Sendung gebracht. So empfindet es der Apostel und so versucht er es in seinen theologischen Grundaussagen zu verdeutlichen.

Paulus beschreitet dabei einen kühnen, wenngleich in alttestamentlichen Hoheits- und Weisheitsworten bereits vorgezeichneten Weg.²⁸ Es ist der Weg der substantivischen Prädikationen. Es hat fast den Anschein, als sei Paulus von der extremsten Negation, vom Nachdenken über das *mysterium iniquitatis* und seiner göttlichen Überwindung her daran verwiesen worden. Denn er spricht im Zweiten Korintherbrief davon, daß Gott den, „der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht“ habe, damit wir zur Gerechtigkeit gelangten (5,21). Damit aber war bereits eine Aussage formuliert, die geradezu danach schrie, ins Positive gewendet zu werden. Und daraus ergaben sich wie von selbst die Sätze, die Christus zunächst das „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15; 2 Kor 4,4) und dann „die Hoffnung“ (1,27), „die Weisheit“ und „Gerechtigkeit“ (1 Kor 1,30) nannten. Sosehr diese Sätze auf der Linie der anfänglichen Identifikation liegen, geschieht in ihnen, strukturell gesehen, doch das Umgekehrte. Wurde dort das Allgemeingültige an das Personal-Konkrete ausgeliefert, so werden hier abstrakte Begriffe im wahrsten Sinn des Wortes „konkretisiert“. Von nun an leuchten Hoffnung, Gerechtigkeit und Weisheit nicht mehr als Sternbilder am Ideenhimmel des Geistes; sie sind vielmehr wie Christus selbst „herabgestiegen“ (Eph 4,8f) und haben in ihm ein menschliches Antlitz gewonnen. Doch damit haben sie auch schon aufgehört, als „selbstherrliche“ Größen zu existieren. Was

sie sind, sind sie als die Verdeutlichungen und Ausstrahlungen dessen, in dem sich Gott entborgen, mitgeteilt und ausgelegt hat. Denn die Gottesoffenbarung ist für Paulus von ihrer innersten Sinnbestimmung her „Offenbarung des Sohnes“, Erscheinung Gottes im Antlitz Jesu Christi.

Mühsame Eingliederung

Anders als Platon oder Konfuzius trat Paulus nicht mit einer Idee oder einem ethischen Programm, sondern mit einer Erfahrung an. Was ihm vor dem Stadttor von Damaskus aufgegangen war, bewog ihn dazu, in die Weltgeschichte einzugreifen. Doch so leicht das gesagt ist, so mühsam gestaltete sich der tatsächliche Einstieg. Nur eins erleichterte das Unterfangen: Der weltweite Horizont lag dem Gesendeten von Anfang an fraglos vor Augen. Im gleichen Schlüsselsatz des Galaterbriefs, der von der Offenbarung des Sohnes in ihm spricht, ist auch davon die Rede, daß er den Geoffenbarten „unter den Heiden“ zu verkündigen habe (1,16). Die Mühe bezog sich demnach nicht auf die Suche des Ziels, sondern auf die Erkundung und Anbahnung der konkreten Wege dazu. Genauer besehen stellte sich Paulus dabei eine zweifache Aufgabe. Es ging zunächst darum, seinen Sendungsanspruch zur Geltung zu bringen, dann um die Aufgabe, sein Verständnis des Evangeliums, wie es sich ihm aus seinem Berufungserlebnis ergeben hatte, auf den Glauben der Urgemeinde abzustimmen und mit ihm wenigstens im Zentralbereich zur Deckung zu bringen. Wie bei der Frage nach seinem Offenbarungsverständnis sei auch hier zunächst auf das zweite Teilproblem eingegangen.

Von den neueren Paulus-Interpreten ist *Otto Kuss* am sorgfältigsten der Frage nach dem Gemeindeglauben „vor Paulus“ nachgegangen.²⁹ Dabei verhehlt er weder sich noch seinen Lesern, bei diesem Rekonstruktionsversuch auf fast unüberwindlich große Schwierigkeiten gestoßen zu sein, die auch bei sorgfältigstem Umgang mit dem Quellenmaterial nur „unsichere Resultate“ zustande kommen lassen.³⁰ Indessen kann der Versuch einer Beantwortung der Frage, wie Paulus seine Konzeption auf den Glauben der Urgemeinde abstimmte, auf diesem prekären Umweg schwerlich ans Ziel gelangen. Er muß vielmehr bei Paulus selbst und der von ihm mit ebenso viel Sensibilität wie Energie vollzogenen Abstimmung seiner Botschaft auf die vorgefundene Situation einsetzen. Der auch dann noch verbleibende Schwierigkeitsgrad springt in die Augen, sobald man bedenkt, daß das von der scheinbar verlässlichsten Quelle, der Apostelgeschichte, gebotene Bild aus ferner – und nostalgisch eingefärbter – Rückschau entworfen ist, bei der Wunschvorstellungen vielfach das Informationsdefizit verdecken. Mit hinreichender Zuverlässigkeit läßt sich allenfalls eine Rahmenbestimmung geben. Danach hatte es Paulus mit einer Gemeinde zu tun, die zwar zur Identität ihres gläubigen Selbstverständnisses gefunden hatte,

jedoch noch in einer zwar angefochtenen, grundsätzlich aber fortbestehenden Identifikation mit dem Judentum lebte.³¹ Zweifellos hatte sich bereits eine rudimentäre Gemeindeordnung hierarchischer Art ausgebildet, die mit der auf die österlichen Christophanien gegründeten Vorrangstellung der Apostel Petrus und Jakobus und durch die Anleihen am Ordnungsmodell der Qumran-Gemeinde gegeben war.³²

Eine vergleichbar altertümliche Form dürfte auch die Glaubenslehre aufgewiesen haben, in deren Mittelpunkt zweifellos der Glaube an denjenigen stand, den Gott „von den Wehen des Todes befreite“ und zu neuem Leben auferweckte (Apg 2,24). Der starken Verhaftung im Judentum entsprach es, daß vor allem Deutungsmodelle, wie sie sich vom Alten Testament her anboten, zur Verdeutlichung dieses Glaubens herangezogen wurden: ein Glaube mit einem klar ausgeprägten Zentrum, aber ohne klare Konturen nach rückwärts. Die spezifische Belastung des Glaubens ergab sich jedoch nicht nur aus dem wachsenden Sog der jüdischen Tradition, sondern auch aus dem Druck, unter den er durch die Parusieverzögerung geriet. Die von Paulus zu bewältigende Schwierigkeit bestand darin, seine Konzeption in diesen zweifach herausgeforderten Glauben einzubringen.

Formal gesehen löste Paulus die Aufgabe, indem er die Grenzen nach rückwärts schloß und den auf die Wiederkunft Christi gerichteten Blick auf die christliche Weltaufgabe lenkte. Mit dem einen wie mit dem andern mußte er Anstoß erregen. Sofern er die Differenz zwischen Judentum und Christentum vertiefte, erschien er als Traditionsbrecher; sofern er dem Christentum die missionarische Stoßrichtung gab, als der liberalistische Verfälscher der frommen Sache. Aber Paulus blieb, ungeachtet der sich auftürmenden Widerstände, keine andere Wahl. Denn beides war ihm durch sein Berufungserlebnis vorgezeichnet: der Bruch mit der Herkunft ebenso wie der Blick in die Weite. Das eine hing mit seiner inneren Biographie, das andere mit seinem Offenbarungsverständnis zusammen. Denn Paulus war als Feind der Christengemeinde angetreten; seine Berufung konnte darum nur im Bruch mit seiner Vergangenheit zum Zug kommen. Mag er – wie ihm *Wellhausen* sicher zu Recht unterstellte – auch als ein bereits innerlich Beunruhigter in seine große Lebenswende eingetreten sein; daß sie eine radikale Kehre nach sich zog, die mit der Existenz auch die ganze Wertwelt umfaßte, steht außer Zweifel.³³ Mit der theologischen Theoretisierung dieses Bruchs, der Paulus zu seiner kritischen Gesetzesdeutung führte, sicherte er zwar die Identität der christlichen Sache, dies jedoch unter dem leidenschaftlichen Einspruch derer, die diesen Vorgang als ein Attentat auf die Traditionsverhaftung des Christentums empfanden.

Auf nicht geringeren Widerspruch mußte die paulinische Korrektur des Parusiedenkens stoßen. Zwar war es auch für Paulus der erhöhte Herr, der ihm in einer Art vorweggenommener Parusie vor dem Stadttor von Damaskus begegnete; doch gehörte es zu den fundamentalen Einsichten seiner Berufungs-

vision, daß die Parusie das weltweite Engagement des Christentums nicht ausschloß, sondern begründete. Der ihm im Glanz seiner kommenden Herrlichkeit Entgegentretende wollte weltweit geglaubt werden, wenn er zur Vollen- dung der Gottesherrschaft wiederkam. Auch wenn die Umschreibungen der Apostelgeschichte nur als nachträgliche Interpolationen gedeutet werden können, ist doch auch schon für das Selbstzeugnis des Apostels in der Offenbarung des Gottessohnes die Bestellung zur Heidenmission mitgegeben. Es ist für Paulus derselbe Gott, der seinen Sohn ihm offenbarte und der ihn zur Verkündigung dieses Geheimnisses „unter den Heiden“ bestellte. Der Blick des Glaubens, der durch die Naherwartung der Urgemeinde streng auf das Eschaton eingegrenzt war, mußte nach paulinischem Verständnis weltweit aufgeblendet werden, wenn er den von der Wiederkunft selbst gestellten Bedingungen entsprechen – und genügen – wollte. Doch wer ermißt die Empörung, die das damit gegebene Ansinnen, den Blick in die eschatologische Zukunft mit dem in die weltweite Gegenwart zu vertauschen, auslösen mußte? Wurde damit nicht ein unveräußerliches Glaubensgut säkularisiert oder, im synoptischen Bild gesprochen, die den „Söhnen des Hauses“ vorbehaltene Perle den heidnischen „Schweinen“ vorgeworfen? Man wird gut daran tun, diese Fragen zu stellen, selbst auf die Gefahr hin, Paulus damit erneut in die Nähe der historischen Kritik, in diesem Fall sogar in die der Bultmannschen Entmythologisierung, zu rücken.

Ungleich größer aber waren die Schwierigkeiten, die Paulus bei seinem „beruflichen“ Integrationsversuch erwuchsen. Nach dem Bericht der Apostel- geschichte hatte die junge Gemeinde schon einmal die Prozedur einer „Nach- wahl“ durchgestanden: Als „Ersatzmann“ für den unrühmlich aus dem Leben geschiedenen Verräter war Mattias durch Losentscheid gewählt und „den elf Aposteln zugerechnet“ worden (1,15–26). Doch das war, alles in allem genommen, ein Akt spontaner Selbstregenerierung, der als solcher dem Bewußtsein der Urgemeinde entsprach und von ihr deshalb auch hingenommen worden sein dürfte. Ganz anders verhielt es sich jetzt, als Paulus, einzig auf sein Berufungserlebnis gestützt, den Anspruch auf Zugehörigkeit zum Kreis der „Erstberufenen“ erhob. Da die von ihm geforderte Einbeziehung durch nichts motiviert war, mußte der damit erhobene Anspruch als Anmaßung und er selbst als unerwünschter Eindringling empfunden werden. In der narrativen Rekon- struktion der Apostelgeschichte spiegelt sich noch etwas von dem Schock, den sein Auftreten ausgelöst haben mußte, auch etwas von der Verunsicherung der Gemeinde, die damit verbunden war: Nur auf gutes Zureden des ihm in himmlischer Autorität erscheinenden Christus hin findet sich der Herrenjünger Hananias bereit, den bekehrten Verfolger in die Gemeinde aufzunehmen, die soeben noch vor ihm gezittert hatte (9,10–19). Hält man sich dies vor Augen, so wird aber auch der authentische Bericht, den Paulus im Galaterbrief erstattet, auf eine neue, die Untertöne einbegreifende Weise hörbar. Was zunächst nur wie

der Rückzug des Berufenen in ungestörte Selbstreflexion klingt, erscheint jetzt auch als ein vorsichtiges Abwarten, das sich der mit dem Missionsauftrag verbundenen Zumutung bewußt ist:

Als Gott . . . in seiner Güte seinen Sohn in mir offenbarte, damit ich ihn unter den Heiden verkünde, zog ich keinen Menschen zu Rat; auch ging ich nicht sofort nach Jerusalem hinauf zu denen, die vor mir Apostel waren; vielmehr zog ich nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück. Drei Jahre später ging ich dann nach Jerusalem hinauf, um Kephas kennenzulernen und blieb fünfzehn Tage bei ihm (1,15–18).

Nach dem, was die aus der Retrospektive gebotene Darstellung der Apostelgeschichte – und die ihr zugrunde liegende lukanische Chronologie – erkennen läßt, wurde der mit dem Anspruch des Apostels gegebene „Befremdungseffekt“ nicht unerheblich durch die Tatsache verschärft, daß die Gemeinde auf ein derartiges Ansinnen „ideologisch“ gar nicht eingerichtet war. Zwar kann von einer „Theologie der vierzig Tage“, wie sie die lukanischen Schriften unterstellen, nicht die Rede sein. Doch läßt das Fehlen jeder Bereitschaft, etwa die Vision des Stephanus als mögliche Erscheinung des Auferstandenen auch nur in Betracht zu ziehen (Apg 7,56),³⁴ darauf schließen, daß sich der Kreis der Auferstehungszeugen auf die Gruppe der Altapostel einzuengen begann. So entstand – schon vor der lukanischen Chronologie – eine glaubensgeschichtliche Situation, die einen nachträglich hinzutretenden Auferstehungszeugen nur unter großen Vorbehalten tolerierte. Daraus erklärt es sich, daß Paulus seine Berufungsvision dort, wo er sie am nachdrücklichsten als Auferstehungserlebnis geltend macht – in der Frage des Ersten Korintherbriefs: „Habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, gesehen?“ –, mit einem unverhohlenen apologetischen Unterton zur Sprache bringt. In diesem Zusammenhang wird man sich überhaupt den fast durchgängig reaktiven Grundzug der paulinischen Gedankenführung vergegenwärtigen müssen. Fast immer befindet sich Paulus in der Defensive, aus der er dann freilich nicht selten zu mächtigen Gegenangriffen übergeht. Dabei steht er an ständig wechselnden Fronten, einmal in der Abwehr derer, die sich allzuviel auf ihre Kenntnis des historischen Jesus zugute halten; dann im Gegenangriff auf die, welche die Legitimität seiner Sendung bestreiten; und schließlich in Opposition gegen jene, die auf ihre pneumatische Sonderbegabung pochen. Innerstes Zentrum dieser unterschiedlichen Gegnerschaften aber ist fraglos die Bestreitung seiner Zugehörigkeit zu den genuinen Auferstehungszeugen. Hier sah sich Paulus im Kern seiner religiösen Existenz herausgefordert.

Daran gemessen scheint der Grundtext – der Katalog der tragenden Auferstehungszeugen im Ersten Korintherbrief – in einem überraschend unpolemischen Stil abgefaßt zu sein. Mit nahezu protokollarischer Nüchternheit werden die Zeugnisse in zwei – jeweils symmetrisch geordneten – Dreiergruppen mitgeteilt.³⁵ Doch ändert sich dieser Tonfall schlagartig, als

Paulus in betonter Selbstverkleinerung auf seine Sonderstellung zu sprechen kommt:

Zuletzt erschien er mir – gleich wie einer Fehlgeburt. Denn ich bin der Geringste von allen Aposteln, nicht wert, Apostel genannt zu werden, weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe (15,8f).³⁶

Indessen verfolgt Paulus mit dieser „Mimikry“ auch eine kompositionelle Absicht. Denn um so hinreißender wirkt der anschließende Umschlag ins positive Gegenbild:

Doch durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und sein gnädiges Handeln ist an mir nicht wirkungslos geblieben. Denn mehr als alle anderen habe ich geleistet – oder richtiger nicht ich, sondern die Gnade Gottes im Zusammenwirken mit mir (15,10).

Wenn in der Folge die Gegner auch in „seitenverkehrter“ Frontstellung gezeichnet werden, sofern sie nicht sosehr die Auferstehung Jesu als vielmehr die der Toten im allgemeinen in Frage stellen (15,12), ist die Sachlage doch klar: Paulus nimmt ihre Einreden zum Anlaß, seine Zeugenschaft als gleichrangig mit derjenigen der Altapostel herauszustellen. Und von diesem Impuls einmal getragen, läßt er sich in der Folge zu einem jener großen rhetorischen Ausbrüche hinreißen, von denen er sich rückschauend selbst überrascht und einmal – in der reflektierenden Bemerkung des Zweiten Korintherbriefs – sogar zu dem leicht selbstkritischen Urteil veranlaßt sieht: „Unser Mund hat sich für euch geöffnet, ihr Korinther, unser Herz ist weit geworden!“ (6,11).³⁷

Doch selbst derartig triumphale Sprachleistungen konnten nicht verhindern, daß Paulus vom Schatten der Bezweiflung seiner Apostolizität bis tief in seine Wirkungsgeschichte hinein verfolgt wurde. Sosehr er sich mit seinem Anspruch Gehör – und Glauben – zu verschaffen wußte, blieb er doch der nie uneingeschränkt Anerkannte, der nie völlig Assimilierte. Bleibendes Dokument dessen ist aus der Entstehungszeit des Neuen Testaments die lukanische Chronologie, die noch in der distanzierenden Bewertung der Paulusbriefe im Zweiten Petrusbrief (3,15f) nachwirkt. Wenn es auch übertrieben wäre, von einer „Verfälschung“ zu sprechen, da Lukas den Apostel in eine betont kirchen- und missionsgeschichtliche Perspektive zu rücken sucht, bleibt doch eine letzte Irritation, die noch am besten dahin zu bestimmen ist, daß die volle Assimilierung des Apostels zu den noch anstehenden großen Aufgaben der christlichen Theologie gehört.³⁸

Kein anderes Evangelium!

Paulus ist, gestalttypologisch gesprochen, ein Existenzdenker. Bei ihm schlägt nicht nur die innere Biographie voll auf seine theologische Gedankenwelt durch; auch Theorie und Praxis stehen bei ihm in einem unentflechtbaren Zusammen-

hang. Deshalb hat der Kampf um die Anerkennung seiner Apostolizität auch eine zweite, theoretisch-ideologische Seite. Man könnte auch sagen, er führe diesen Kampf auf zwei getrennten und für ihn doch letztlich deckungsgleichen Bereichen: auf dem der Kirchengesellschaft und dem der Verkündigung. Denn mit der Frage seiner Anerkennung als Apostel steht und fällt auch das, was er sein „Evangelium“ nennt. Das Ringen um seine Integration in die ihm anfänglich mit Skepsis und Argwohn gegenüberstehende Gemeinde ist deshalb solange nur unvollständig in den Blick gebracht, als nicht auch sein insistentes Bemühen hinzugenommen wird, seinem „Evangelium“ zu Geltung und Anerkennung zu verhelfen. Sofern man der Darstellung des Galaterbriefs folgt, entsteht sogar der Eindruck, als lege er auf diese Anerkennung den womöglich noch größeren Akzent. Kaum daß er – nach der obligatorischen Eingangsformel – den Adressaten sein Befremden über ihren raschen Sinneswandel zum Ausdruck brachte (1,6), donnert er sie auch schon an:

Es gibt kein anderes Evangelium, es gibt nur einige, die euch verwirren und das Evangelium Christi zu verfälschen suchen. Wer euch aber ein anderes Evangelium verkündet, als wir es verkündet haben, der sei verflucht, und wären es wir selbst oder gar ein Engel vom Himmel! Was ich da gesagt habe, sage ich noch einmal: Wer euch ein anderes Evangelium verkündet als das, welches ihr angenommen habt, der sei verflucht! (1,7ff).

Im ganzen Neuen Testament – und weit darüber hinaus – gibt es keinen Text, der eine derart hochgradige Identifikation mit seinem Autor erkennen ließe wie diesen. Hier kämpft nicht etwa der Schöpfer einer theologischen Konzeption um seine Anerkennung; hier kämpft ein Mensch um sein Lebensrecht! Deshalb denkt Paulus auch gar nicht daran, das, was er unter seinem „Evangelium“ versteht, den Adressaten erst noch auseinanderzusetzen. Zuge-spitzt ausgedrückt, ist er vielmehr selbst dieses Evangelium. Das kommt einem wichtigen Fingerzeig für den Versuch einer nacharbeitenden Erklärung gleich. Er griffe zu kurz, wenn er erst bei den Ausführungen des Apostels über die Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit einsetzen würde. Der Anfang mit diesem Rekonstruktionsversuch muß um einen vollen Schritt früher gemacht werden, also dort, wo der Apostel von seiner Christophanie und der durch sie gewonnenen Heilserkenntnis spricht. Einfacher – und richtiger – könnte man auch sagen, der Anfang muß mit dem von Christus ergriffenen Herzen des Apostels gemacht werden!

Nur ein unzulängliches Verständnis dieser Ausgangsposition konnte es dahin bringen, daß in der neueren Paulusforschung die Meinung aufkam, es müsse zwischen der Damaskusvision und zusätzlichen „Offenbarungen“ unterschieden werden, durch die Paulus zur Konzeption seines Evangeliums geführt wurde.³⁹ Doch Paulus spricht nun einmal davon, daß er sein Evangelium „durch die Offenbarung Jesu Christi empfangen“ habe (Gal 1,12). Und er meint mit dieser „Offenbarung“ eindeutig die Christophanie von Damaskus.

Mit dieser Bestimmung des Ausgangspunktes ist freilich keineswegs gesagt, daß Paulus kein „Vorverständnis“ mitgebracht habe und daß er durch sein Berufungserlebnis nicht an das Kerygma der Urgemeinde zurückverwiesen worden sei. Im Gegenteil, um die ihm zuteil gewordene „Offenbarung des Gottessohnes“ mit dem von den „Anhängern des Weges“ (Apg 9,2) geglaubten Christus identifizieren zu können, mußte er eine zumindest umrißhafte Vorstellung vom Glaubensinhalt der Christengemeinde besitzen.⁴⁰ Und zweifellos strukturierte Paulus die ihm durch den Offenbarungsempfang vermittelte Konzeption in sorgfältiger Abstimmung seiner „Lehre“ auf das Kerygma der Urgemeinde, so schwer dies aufgrund der prekären Quellenlage zu ermitteln ist.⁴¹ Wenn Paulus von der auf dem Apostelkonvent erzielten Übereinkunft (Gal 2,2) spricht, dann darf man – nicht zuletzt auch im Blick auf die große Zeitdistanz zu seinem Berufungserlebnis – darin sicher auch das Ergebnis dieses Abstimmungsprozesses erblicken. Mit einer noch auf die Urverkündigung Jesu zurückweisenden, wenn mittlerweile auch mit neuen Bedeutungen belegten Vokabel spricht er gelegentlich (wie etwa Röm 14,17; 1 Kor 4,20 oder Gal 5,21) vom „Reich Gottes“; in den Philipperbrief bezieht er einen von ihm vorgefundenen Christushymnus ein, der in einer von ihm bereits überholten Redeweise von der „Erhöhung“ – anstatt von der Auferstehung – des bis zum Kreuzestod Erniedrigten spricht (2,9); aus dem Sprachgebrauch des ihm entgegentretenden Urchristentums übernimmt er vor allem auch den für ihn maßgeblichen Christustitel „Kyrios – der Herr“.⁴²

Dennoch brähe man den strahlendsten Edelstein aus dem Diadem, das der fiktive Verfasser des Zweiten Timotheusbriefs dem Apostel zubestimmt weiß (4,8), wenn man das von Paulus entworfene und verkündete „Evangelium“ als eine Montage aus vorgefundenen Materialien verstehen wollte. Wie Paulus den Galatern mit allem Nachdruck klar macht, hat er sein Evangelium gerade „nicht von einem Menschen übernommen oder gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi empfangen“ (1,12). Und die Zeugniskraft dieses Satzes wird sogar schon durch die Annahme geschmälert, daß es mehrerer „Offenbarungen“ bedurfte, um Paulus zu seiner Konzeption zu führen. Im Blitzschlag der Damaskusvision – daran kann nicht der geringste Zweifel sein – wurde Paulus vielmehr klar, was er von Christus zu halten und zu sagen hatte. Die Einheit von Berufung und Offenbarung, Offenbarung und Auferstehung, Offenbarung und Sendung, die den Inhalt der Damaskusvision bildet, macht zugleich den Kern der paulinischen Botschaft aus. Nur von diesem Kern her erschließt sich das Konzept und zumal auch der Stil seiner Verkündigung. Umgekehrt verbaut sich jede Auffassung den Zugang zu der spezifisch paulinischen Denkweise, die diesen Kern zersplittert. Noch in den eschatologischen Visionen des Apostels schimmert die Struktur des Damaskuserlebnisses durch. Am Schluß des Auferstehungskapitels des Ersten Korintherbriefs erklärt er mit der feierlichen Gebärde des Offenbarungsträgers:

Seht, ich enthülle euch ein Geheimnis: Zwar werden wir nicht alle entschlafen, wohl aber allesamt verwandelt werden – plötzlich, in einem Augenblick, beim letzten Posaunenschall. Die Posaune wird erschallen; dann werden die Toten zur Unvergänglichkeit auferweckt, wir aber werden verwandelt (15,51f).

Unschwer entschlüsselt sich diese Aussage als eine Extrapolation des Damaskuserlebnisses, das mit ihr gleichsam auf die Wand des Zeitenendes projiziert wird. Und ebenso erklären sich alle Einzelgehalte, unbeschadet ihrer Strukturierung im Sinn des vorgefundenen Kerygmas, als Ausfaltungen des in der Damaskusvision Erschauten. Das läßt die Konzeption des Apostels in einer Dynamik erscheinen, die sich wie eine Vorwegnahme der heutigen Prozeß-Theologie ausnimmt.⁴³ Selbst auf die Darstellung von Einzelmotiven schlägt diese Dynamik durch. Lauernd, wie „mit vorgestrecktem Kopf“, harrt die erlösungsbedürftige Schöpfung – einer Wendung des Römerbriefs (8,19) zufolge – ihrer Vollendung im vollen Offenbarungslicht entgegen. Darum möchte auch der Mensch, wie der Zweite Korintherbrief (5,2ff) betont, nicht nackt dastehen, sondern „mit dem himmlischen Haus überkleidet werden“. Vor allem aber gilt für Paulus selbst, mit der Schlüsselstelle des Philipperbriefs (3,12ff) gesprochen, daß er vergessen möchte, was hinter ihm liegt, um sich, unbeschwert vom Ballast seiner biographischen und ideologischen Vergangenheit, nach dem auszustrecken, was vor ihm liegt. Insofern kann man *Otto Kuss* nur zustimmen, wenn er an einer der schönsten Stellen seines Paulusbuchs erklärt:

Mit verschiedenen Begriffen sucht Paulus sich in immer neuem Anlauf dem Geheimnis zu nähern, das mit dem Handeln Gottes durch Jesus Christus und mit der Person dieses Jesus Christus gegeben ist. Ein weites und buntes Feld entsteht vor unseren Augen; Probleme werden gelöst, aber es werden immer zugleich neue Probleme gestellt. Nicht zuletzt dadurch, daß Paulus im Zuge eines ganz bestimmten Gedankenganges seine ganze „Christologie“ wie eine Art Hilfskonstruktion, eine Art „Zwischenspiel“, „wegzustreichen“ scheint: „Dann das Ende, wenn er“ – Christus – „das Reich Gott und dem Vater übergibt, wenn er alle Herrschaft und alle Gewalt und Macht vernichtet hat“; „wenn ihm aber alles unterworfen ist, dann wird sich auch der Sohn selbst unterwerfen dem, der ihm alles unterworfen hat, damit sei Gott alles in allem“.⁴⁴

Es wäre denkbar, daß diese Dynamik Paulus im Sinn einer ideologischen Permissivität „elastisch“, „offen“ und „tolerant“ machen könnte. Doch das volle Gegenteil trifft auf ihn zu. Mit diesem so konzipierten, so elaborierten und so verkündeten Evangelium steht und fällt er. In der Verkündigung dieses Evangeliums besteht seine Lebenstat, im Dienst an ihm findet er seine Würde. Auf jede Gegeninitiative hat er darum nur die eine Antwort: Kein anderes Evangelium! In dieser Frage kennt er keine Kompromisse. Denn mit ihr steht und fällt nicht nur seine eigene Existenz, sondern auch – wie er mit erstaunlicher Hellsichtigkeit erkennt – das Schicksal der Kirche. Nur mit diesem Evangelium, so muß er instinktiv gewußt haben, konnte es gelingen, aus dem „Getto“ des

Judentums auszubrechen und die Heidenwelt selbst für den Glauben zu gewinnen. Deshalb: Kein anderes Evangelium!

Wenn man der Frage nachgeht, wie Paulus zu dieser Sicherheit – und Zuversicht – gelangte, sieht man sich erneut an die Damaskusvision zurückverwiesen. Offensichtlich hatte die Identifikation mit seinem Evangelium ihr innerstes Motiv darin, daß er mit ihm nur das auszusprechen glaubte, was ihm selbst in der Berufungsstunde zugesprochen worden war. Insofern hat die Wendung, er habe das von ihm gepredigte Evangelium nicht „übernommen oder gelernt“, sondern aus einer Gottesoffenbarung „empfangen“ (Gal 1,11), einen den defensiven Wortlaut übergreifenden, Sendungsbewußtsein begründenden Sinn. Mit diesem Anspruch tritt er, auch wenn er ihn nicht ausdrücklich erhebt, vor seine Gemeinden hin. Er sagt das ihm selbst Zugesprochene. Das rückt ihn erneut in die Nähe der Propheten, die sich bei ihrer Verkündigung als „Mund“ ihres Gottes empfinden. Umgekehrt gibt das der Predigt des Apostels jene „Durchlässigkeit“, die sich noch in der von *Kuss* beobachteten „Selbstüberholung“ seiner theologischen Positionen bemerkbar macht. Was er mitteilt, ist eine Botschaft, die er nicht erdacht, sondern vernommen hatte. Ein Strom bricht sich durch ihn Bahn, der im Herzen Gottes seinen Ausgang nahm.

Ursächlich hängt damit die Zuversicht zusammen, daß mit Hilfe seiner Botschaft das in Christus erschienene Heil weltweit – und über alle Barrieren hinweg – proklamiert werden konnte. Es war die Zuversicht dessen, der seiner Sache sicher war, sicher, daß er mit ihr Gehör finden werde. Denn wie von nichts und niemand war er von der ihm zuteil gewordenen „Offenbarung des Gottessohnes“ in seinem Innersten berührt und angesprochen worden. Sofern er sein Evangelium in der Identität mit dieser „Zusage“ hielt, konnte und durfte er von ihm erwarten, bei seinen Hörern einen vergleichbaren „Anklang“ zu finden. Auch sie mußten sich, ungeachtet aller soziokulturellen Unterschiede, von seiner Botschaft angesprochen fühlen. Denn in der Rezeption seines Wortes wiederholte sich strukturell gesehen nur das, was er in seinem Offenbarungsempfang selbst erfahren hatte. Er konnte und durfte auf Resonanz hoffen, weil er in seinem Wort nur das wieder- und weitergab, was ihm selbst ins Herz gesprochen worden war. Auch deshalb galt für ihn: Kein anderes Evangelium!

Der Schatz im Tongefäß

Wer so wie Paulus auf der Schneide des Geistes steht, ist vom Absturz bedroht, so daß er nicht anders als im Bewußtsein dieses Abgrunds leben kann. Wer wie er ein „Auserwählter“ ist, muß nach dem Prinzip der ausgleichenden Gerechtigkeit dafür in der Regel teuer bezahlen. Paulus hätte nicht in ständiger Selbstreflexion leben müssen, wenn ihm diese Dialektik seiner Erwählung entgangen wäre. In der großen Abrechnung mit den Gegnern im Zweiten

Korintherbrief wird er in aller Form von dem „dunklen Tribut“ sprechen, den er für seine Privilegierung zu erstatten hatte:

Damit ich mich wegen der einzigartigen Offenbarungen nicht überhebe, wurde mir ein Stachel ins Fleisch gestoßen: ein Bote Satans, der mich mit Fäusten schlägt, damit ich mich nicht überhebe. Dreimal habe ich den Herrn angefleht, daß dieser Satansbote von mir ablasse. Er aber antwortete mir: Meine Gnade genügt dir; denn ihre Kraft erweist sich in der Schwachheit! (12,7ff).

Auch wenn man es trotz aller Entzifferungsversuche offen lassen muß, was Paulus konkret mit dem ihm ins Fleisch getriebenen „Stachel“ meinte,⁴⁵ steht doch soviel fest, daß er sich in seiner Erwählung zugleich als ein Geschlagener vorkam. Und das galt nicht nur für sein Selbstwertgefühl, sondern auch für sein Verhältnis zu der ihm zuteil gewordenen Berufung. Wenn es sich dabei lediglich um einen speziellen Auftrag – wie im Fall einzelner Propheten – gehandelt hätte, wäre die Identifikation ungleich leichter gelungen. Aber die Berufung hatte die Offenbarung des Gottessohnes zum „Gegenstand“, sie war somit verbunden mit der Einweihung in jenes Mysterium, zu dem nach Auskunft des Ersten Korintherbriefs allein der Gottesgeist Zutritt hat (2,11). Und damit blieb – im Offenbarungsakt – eine unübersteigliche Erkenntnissschranke. Nicht als ob Paulus darüber reflektiert hätte! Dafür war die Beglückung zu groß, daß ihm dieses Geheimnis ins Herz gesprochen war. Aber in seinem Umgang mit dem ihm zugesprochenen Gottesgeheimnis wird die Barriere doch spürbar, an der er lebenslang laborierte.

Auch in diesem Zusammenhang ist zu bedenken, daß Paulus fast immer nur reaktiv, im Disput mit ständig wechselnden Gegnern und damit an stets anderen Fronten, von dem ihm überantworteten Geheimnis spricht.⁴⁶ Das mag sich zum Gutteil situativ, also aus den konkreten Veranlassungen seiner Briefe, erklären. Indessen bleibt ein Rest, der in diese Erklärungsversuche nicht eingeht. Er wird noch deutlicher, wenn man das hinzunimmt, was *Kuss* zum provisorischen Charakter der paulinischen Theologeme bemerkte.⁴⁷ Strukturell gesehen besagt das, daß sich der Apostel seinem Zentralgedanken immer nur hypothetisch, in Form von stets neuen Entwürfen, annähert. Auch in diesem Sinn gilt sein Wort: „Nicht daß ich es schon erreicht hätte. . .; aber ich strebe danach, es zu ergreifen, weil ich von Christus Jesus ergriffen bin“ (Phil 3,12).

Man ginge sicher zu weit, wenn man daraus folgern wollte, daß Paulus – wie dies von *Pascal* gilt – eine „Theologie in Fragmenten“ vorgetragen habe. Dafür ziehen sich durch seine Gedankenwelt zu deutliche Motivverkettungen, zu viele verklammernde Einheitsstrukturen. Richtig aber ist, daß er sich durch das Gefühl der Uneinholbarkeit seines Lebens- und Denkinhalts davon abhalten ließ, so etwas wie ein theologisches System zu entwerfen. Sosehr er bisweilen in magistraler Haltung auftritt, vertritt er doch keine „Lehre“. Er verkündet eine Botschaft. Mit einiger Einschränkung könnte man auf ihn das Selbstzeugnis *Martin Bubers* beziehen:

Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit. . . Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.⁴⁸

Die an diesem Zeugnis anzubringende Korrektur bestünde in der Ausarbeitung des kompensatorischen Zugs, der bei Paulus, anders als bei Buber, spürbar ist. Paulus macht aus der „Not“, keine Lehre zu haben, die „Tugend“ der Vergegenwärtigung. In seinem Unvermögen, das ihm übertragene Geheimnis „auf den Begriff zu bringen“, vollbringt er das, was kein Begriff jemals zu leisten vermag: Er macht den Adressaten zum Zeugen des Vorgangs, dem er seine Einsicht in das Gottesgeheimnis verdankt. Deutlichstes Zeugnis dessen ist der Galaterbrief, dessen theoretische Passagen unübersehbar als Hilfskonstruktionen gekennzeichnet sind, während der Zentralimpuls des Schreibens darauf ausgeht, die Adressaten aus ihrer „Verhexung“ zu befreien und zum Bewußtsein des in ihnen bereits wirksamen Glaubens zu bringen. Nicht belehren möchte er sie, sondern ihnen die Augen öffnen:

Ihr blödsinnigen Galater, wer hat euch nur verhext, euch, denen doch Jesus Christus als Gekreuzigter vor Augen gestellt wurde? (3,1).⁴⁹

Soviel Paulus auch an theoretischer Klärung und scharfer Abgrenzung gelegen ist, bleibt für ihn doch alle Theorie angesichts der zu verhandelnden Sache Notbehelf. Nicht umsonst spricht er im gleichen Zusammenhang davon, daß er um die Angesprochenen „von neuem Geburtswehen erleide“, bis Christus in ihnen Gestalt gewonnen habe (4,19). Das Bild legt sich ihm nicht von ungefähr nah. Es gilt wie für den Umgang mit seiner Gemeinde auch für seinen Versuch, das ihm geoffenbarte Heilsgeheimnis deutlich und verstehbar zu machen. Etwas drängt in ihm ans Licht, das nur unter Schmerzen „veröffentlicht“ werden kann und die Formen, in denen dies geschieht, von innen her sprengt. Deshalb sind seine begrifflichen Konstrukte wie Hülsen, die nur dazu da sind, aufgerissen und abgeworfen zu werden, damit der von ihnen umschlossene Inhalt zum Vorschein kommen kann. Denn dieser Inhalt teilt sich nach der tiefen Überzeugung des Apostels letztlich aus eigener Kompetenz selber mit. Ihm kann allenfalls der hermeneutische Weg geebnet, eine Bahn der Verständigung gebrochen werden. Die Mitteilung, auf die alles abzielt, geschieht durch ihn selbst.

Im Zweiten Korintherbrief hat Paulus diesen Tatbestand in ein Bild gefaßt, mit welchem *Bornkamm* in klarer Erkenntnis seines Stellenwerts das von ihm vorgelegte Paulusbuch beschloß:

Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen, damit deutlich werde, daß das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt (4,7).⁵⁰

Der Schatz im Tongefäß: Damit ist alles gesagt. Soviel an dem Gefäß liegt, weil der Schatz nur mit seiner Hilfe bewahrt und weitergegeben werden kann, so gilt doch nur der kostbare Inhalt. Am Gefäß liegt nichts; es kann zerscherben,

durch ein anderes, womöglich besseres ersetzt werden. Nur der Schatz zählt. Kaum einmal gelang dem Apostel eine treffendere Selbstcharakteristik als hier. Er weiß, daß das ihm zugesprochene Geheimnis versiegelt und verschwiegen bliebe, wenn er sich nicht mit der ganzen Leidenschaft und Kraft seines Geistes in den Dienst seiner Veröffentlichung stellen würde. Insofern ist alles an seiner Denk- und Sprachleistung und nicht zuletzt an seinem praktischen Einsatz, an seiner Missionsarbeit gelegen. Doch all das ist, gemessen am Inhalt, nur ein letztlich beliebiger Zubringerdienst. Allein auf den Schatz kommt es an. Denn das ganze Selbstbewußtsein – und Lebensglück – des Apostels besteht darin, sein „Finder“ geworden zu sein.

2. Kapitel

Die Lebensgestalt

Dieser Mensch, der seiner Sache persönlich verhaftet ist, lebt mit einem zweiten Ich, das er nicht mit seiner Person gleichzusetzen vermag; und dieser Mensch, der seinen Leib gewissermaßen verläßt, lebt in einer Sphäre des Seins, die nicht mehr die diesseitige ist. Die Begriffe sind zu blaß und abstrakt, um das wiederzugeben, was hier gemeint ist. Paulus ist bereits mit Christus gestorben und auferstanden. Er lebt nicht mehr, sondern Christus lebt in ihm. Man wird das alles realistisch-wörtlich nehmen müssen, um von dem hohen Bewußtsein dieser Sache etwas zu ahnen.

(Seeberg, Paulus)

Er in mir!

Mit der inneren Biographie des Apostels verhält es sich so, daß sie von seinem Berufungserlebnis her erzählt werden muß. Gegen jede andere Darstellung erhöhe er selbst energischen Einspruch. Zwar hat er den johanneischen Begriff der „Wiedergeburt“ nicht – noch nicht. Doch erfährt er sich faktisch als ein durch göttliches Zutun Wiedergeborener, für den das Leben erst mit dieser Zäsur seinen wirklichen Anfang nimmt. Demgemäß beginnt die Lebensgeschichte, die für Paulus ausschließlich zählt, nicht mit den durch Geburt, Herkunft, Erziehung und Umwelt gegebenen „Anfängen“, sondern mit dem Anfang, den Gott mit ihm gemacht hat. Aus demselben Grund verläuft diese Lebensgeschichte auch in Dimensionen, die von einer durchschnittlichen Biographie weder erreicht noch gewürdigt werden, weil sie vom Gang dessen, was biographisch zählt, allenfalls punktuell berührt werden. Und das heißt konkret, daß zur integralen Lebensgeschichte des Apostels ebenso seine Geschichte mit Gott wie seine Geschichte mit sich selbst gehören.

Die Geschichte mit Gott beginnt mit dem, was *Alfred Wikenhauser* die „Gottestat bei Pauli Berufung“ genannt und als seine „Besitzergreifung“ durch Christus beschrieben hat.¹ Sie gewinnt Profil in jenem „idealtypisch“ beschriebenen Drama, dessen „Ich“ zweifellos ein hypothetisches, auf die allgemein menschliche Existenz Erfahrung bezogenes ist, in dem aber doch mehr von dem, was Paulus aus persönlicher Mitbetroffenheit – „Wer ist schwach, und ich bin es

nicht mit ihm? Wer nimmt Anstoß, ohne daß ich brennenden Schmerz empfinde?“ (2 Kor 11,29) – verstehen kann, mitschwingt, als die heutige Paulusforschung zuzugeben bereit ist.² Sie erreicht ihre – nur angedeutete – Gipfelhöhe in den von Paulus verwendeten Gottesnamen, die vom „Gott des Friedens“ (Röm 16,20), dem „Gott und Vater Jesu Christi“ (Eph 1,3) und vom „Vater der Erbarmungen und Gott alles Trostes“ (2 Kor 1,3) sprechen und in der Sprache dieser rühmenden Nennungen zu verstehen geben, zu welchen „Höhen“ das paulinische Gottesverhältnis – die Selbstrechtfertigung des Zweiten Korintherbriefs spricht von einer „Entrückung in den dritten Himmel“ (12,2) – aufstieg. Und sie gelangt an ihr – antizipiertes – Ziel in der Vision des Gottes, dem alles unterworfen werden muß und dem sich darum, am Ende des ihm aufgetragenen Heilswerks, auch der Sohn unterwirft, damit Gott alles und in allem sei (1 Kor 15,28).

Synchron zu dieser Geschichte verläuft die andere, die der Apostel mit sich selbst durchlebt. „Vom Abgrund nämlich haben wir angefangen“, sagt ein spätes Hölderlin-Fragment.³ Wenn je eine Geschichte, beginnt die Existenzgeschichte des Apostels in einem „Abgrund“, und zwar im Abgrund der Daseinsproblematik. An einer der hellstichtigsten Stellen seines Paulusbuchs gibt *Otto Kuss* zu verstehen, daß es Paulus zuerst und fundamental darum ging, in die Tatsache seines eigenen Daseins einzuwilligen.⁴ Noch vor Augustinus erweist er sich dadurch als der erste moderne Mensch, weil schon ihm dieses Problemfeld vertraut ist, das *Romano Guardini* mit der Formel von der „Annahme seiner selbst“ umschrieb.⁵ Das Dasein ist für ihn keine fraglose Gegebenheit; es ist ihm vielmehr „zugemutet“. Daher muß es von ihm akzeptiert und „übernommen“ werden. Dadurch gewinnt er aber auch den Freiraum, etwas aus ihm zu machen. „Ich habe dir keinen bestimmten Platz in der Welt angewiesen“, sagt der Schöpfer in *Pico della Mirandas* Traktat über die Menschenwürde (*De dignitate hominis*) zum Menschen: „Du kannst dich zur Höhe der Gottheit erheben; du kannst dich aber auch zu den Tiefen des Tieres erniedrigen.“⁶

Paulus wußte, daß es bei dieser „Erhebung“ nicht allein auf das menschliche „Pflanzen“ und „Gießen“ ankommt, sondern entscheidend auf den, „der das Wachstum gibt“ (1 Kor 3,7), also auf die „Gottestat“ in ihm. Täter seiner Existenzgeschichte ist für ihn somit nicht sosehr er selbst als vielmehr der in ihm wirkende, ihm erst wirklich zu sich selbst verhelfende Gott.

Das Zentrum dieser Geschichte bildet der Existenzakt. Verdient es schon alle Bewunderung, daß es Paulus als einem der ersten gelang, die Sprache im Gegensatz zu ihrer extravertierten Blickrichtung zu verwenden und als Medium der Selbstmitteilung einzusetzen, so kann man erst recht nun staunend vermerken, daß er sogar für den menschlichen Existenzakt bereits einen sprachlichen Ausdruck fand. Dabei war in diesem Fall eine um so höhere Sprachbarriere zu überwinden, als nicht nur der innerste Bezugspunkt alles

Denkens und Redens – das Ich – zur Sprache gebracht, sondern von ihm so gesprochen werden mußte, daß die die „Selbstsetzung“ ermöglichende Gottes-tat ersichtlich blieb. Es ist für Paulus hochbezeichnend, daß er auch davon nicht in Form einer spontanen Konfession, sondern reaktiv, im Zug der Selbstverteidi-gung im Galaterbrief spricht. Und es ist kaum weniger typisch für ihn, daß die Apologie bruchlos, ohne daß eine Nahtstelle sichtbar wäre, in die Selbstaussage übergeht. Nach der Beschreibung des Zusammenstoßes mit Petrus heißt es:

Wenn ich das, was ich niedergerissen habe, wieder aufbaue, so stelle ich mich selbst als Übertreter hin. Denn durch das Gesetz bin ich dem Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe. Mit Christus bin ich gekreuzigt. Ich lebe, doch nicht mehr ich – Christus lebt in mir. Sofern ich aber noch im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat (2,18ff).⁷

Die Formel „Nicht mehr ich – er in mir“ ist der Schlüssel zum Allerheiligsten der paulinischen Christumystik.⁸ Um ihn auf angemessene Weise zu benutzen, wird man bei der Analyse der Stelle das Motiv von dem Vorgang und diesen wiederum von den Wirkungen unterscheiden müssen.

Wie fast alles Wesentliche bei Paulus ist auch von seinem Existenzakt nur „im Vorbeigehen“, zumindest aber nur in formelhafter Kürze die Rede. Fast könnte man die Regel aufstellen, daß sich der sprachliche Ausdruck bei Paulus im selben Maß verknapppt, wie die lebensgeschichtlich wichtigsten Dinge in den Blick genommen werden. Dazu gehört es auch, daß die motivierenden Impulse erst am Schluß der Stelle erwähnt werden. Paulus spricht von seinem Glauben an den Gottessohn, und er spielt damit unüberhörbar auf die „Offenbarung des Sohnes“ in seiner Berufungsstunde an, weil diese seiner zentralen Glaubens-motivation gleichkam. Doch ging es, genauer besehen, um die Wahrnehmung eines Motivs in der Motivation. In seinem Bewogensein erfuhr der Apostel die – nach dem Wort des Zweiten Korintherbriefs (5,14) „drängende“ – Liebe Christi als den all seinen Eigeninitiativen vorangehenden göttlichen Beweggrund. Durch sie wurde er im tiefsten Sinn des Wortes „zum Glauben bewogen“.⁹

Zum ersten Mal zeichnet sich darin die spezifisch paulinische Denkstruktur ab. Der Glaube kommt aus einer vorgängigen Liebeserfahrung, Erkennen aus einem es ermöglichenden Erkenntsein (Gal 4,9). Damit verweist der größte „Leistungsdenker“ der Christenheit darauf, daß es zuletzt gerade nicht auf das Laufen ankommt (Röm 9,16), sondern allein auf das Ziel, das in seiner letzten, absoluten Bedeutung so geartet ist, daß es die zu ihm Gelangenden sich selber „zuträgt“. Ein umfassender Perspektivenwechsel zeichnet sich ab, der alle religiöse Systematik, die denkerische wie die lebenspraktische, von ihren Wurzeln her ergreift. Das Ziel ist der Anfang. Am Ende aller Worte von Gott – „Worte“ als Inbegriff all dessen genommen, was über Gott ausgedacht, zur Sprache gebracht und ins Werk gesetzt werden kann – steht das von Gott selbst gesprochene Wort, das Wort, das er redet, weil er es ist, das Wort Gottes. Davon wird schon dem etwas spürbar, der glaubt, weil er sich geliebt weiß.

Es ist die als Todeshingabe vollzogene Liebe, die im innersten Beweggrund des Glaubens aufscheint. Damit springt der Gedanke, seiner äußeren Logik gehorchend, von hier auf den Ausgangspunkt zurück. Dort spricht Paulus von zweierlei Sterben. Durch das Gesetz sei er so sehr an den Rand der Lebensmöglichkeit getrieben worden, daß er dadurch zu Tode gebracht, damit aber auch der Zuständigkeit des Gesetzes entronnen sei. Aber es gibt für ihn noch ein ganz anderes, mystisches Sterben, in das ihn die Verbundenheit mit dem in den Tod hingegebenen Herrn hineinzog. „Mit Christus bin ich gekreuzigt“, lautet sein Bekenntniswort, das abrupt, unmotiviert und übergangslos auf seine Denunzierung des „todbringenden“ Gesetzes folgt. Das ist der „Ort“, wo aus der Polemik die Mystik aufblüht. Es ist, als breche in ihm die von den äußeren Konflikten – auch den gedanklichen – überlagerte „Tiefenschicht“ des paulinischen Seins und Erlebens durch, die immer dann zum Zug kommt, wenn das Vordergründige aufgearbeitet und dadurch weggeräumt worden ist. Das Wort ist, wie *Wikenhauser* zeigte, von erschütternder Größe und Gewalt.¹⁰ Seine innere Größe besteht nicht zuletzt darin, daß es in geheimer Analogie zu dem steht, was unmittelbar zuvor, kritisch genug, vom Gesetz gesagt worden war. Denn auch in der Christugemeinschaft kommt es dahin, daß der Mensch an sein Ende gebracht wird. Sie aufnehmen heißt, sich dafür bereithalten, mit Christus ans Kreuz geschlagen zu werden. Der Ausdruck ist bewußt hart gewählt, daß man gleichsam die Hammerschläge im Ohr hat, unter denen die „alte“, vom Menschen selbst aufgebaute Lebensform in Trümmer geht. Aufs neue stellt sich das Bild vom Tongefäß ein, das in Scherben gehen muß, wenn der von ihm umschlossene Schatz zum Vorschein kommen soll. Das geschieht im folgenden Satz, dem Schlüsselwort der Stelle. Wie ein Gewitter zieht die Restvorstellung von der alten Lebensform ab: „Nicht mehr ich.“ Doch aus dem damit entstehenden Freiraum steigt, unverfügbar und doch so plastisch, wie es nur eine Wirklichkeitserfahrung sein kann, der neue Lebensinhalt auf: „Er in mir.“

Es gehört zur „Existentiallogik“ der Stelle, daß gerade nicht von einer Form, sondern von einem Inhalt – dem christlichen Lebensinhalt – die Rede ist. Anders, als man erwarten könnte, wird nicht etwa eine Form durch eine andere verdrängt. Das müßte zu jenen pathologischen Kollisionen führen, die der fatale Ausdruck „Besessenheit“ bezeichnet. Dort stürzt sich ein anderer mit dämonischer Wucht in das ausgekehrte und geschmückte Haus, um darin sein Unwesen zu treiben (Lk 11,24ff).¹¹ Ganz anders der Weg, wie Christus nach einem Wort des Epheserbriefs (3,17) in den Menschenherzen Wohnung nimmt. Er kommt durch die allein ihm zubestimmte Tür, durch die deshalb kein anderer eintreten kann. Er kommt – und nur er – als der zuinnerst Bejahenswürdige; er kommt als eigener – in sein Eigentum.

Nein, das Herzenswunder geschieht ohne jede Gewaltsamkeit. Christus tritt – in einem Akt intimster Stellvertretung – an die Stelle des zerbrochenen und aufgegebenen Ich; er übernimmt die Regie, und er nimmt damit die Daseinslast

auf seine Schultern. Im Maß dieser Übernahme baut sich dann auch die neue Lebensform auf – wie die Schale um einen zunächst ganz ungeschützten Kern.

Dadurch gerät der Gang der mystischen Selbstwerdung in ein Stadium höchster Anfälligkeit. Wenn irgendwo, liegt hier der Erklärungsgrund für die bisweilen gereizte Art, mit der Paulus das neue Selbstsein zur Geltung bringt. Es handelt sich dabei, psychologisch gesehen, um Schutzmechanismen, die den verletzlichen Kern gegen Fremdbeeinflussung zu schützen suchen. Schon aus den drei „Präsentationsfragen“ des Ersten Korintherbriefs ist dieser gereizte Ton herauszuhören: „Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus, unsern Herrn, gesehen?“ (9,1). Die deutlichsten Äußerungen dieses Tones aber finden sich zweifellos im Zweiten Korintherbrief.¹² So fährt der Apostel seine Adressaten schon im Eingang mit einer ganz unerwarteten Heftigkeit an, um sie dann noch im selben Atemzug als eine Art „Schutzschild“ – er spricht von einem „Empfehlungsschreiben“ – in Anspruch zu nehmen:

Fangen wir schon wieder an, uns selbst zu empfehlen? Oder brauchen wir – wie gewisse Leute – Empfehlungsschreiben an euch oder von euch? Unser Empfehlungsschreiben seid doch ihr; es ist eingeschrieben in unser Herz, und alle Menschen können es lesen und verstehen! (3,1f).

Ungleich stärker noch schlägt Paulus diese Tonart sodann in seiner „Narrenrede“ an, die mit den Worten beginnt: „Wenn ihr mich schon für einen Narren haltet, dann laßt mich auch den Narren spielen, damit ich ein wenig prahlen kann. Was ich jetzt sage, sage ich nicht im Sinn des Herrn, sondern in der Rolle des Narren und mit dem falschen Stolz des Prahlers. Da aber so viele Weltmenschen prahlen, will auch ich mich einmal in Prahlereien ergehen. Ihr klugen Leute laßt euch ja so gern zum Narren halten. Denn ihr nehmt es hin, wenn euch jemand knechtet, ausbeutet und in seine Gewalt bringt, wenn jemand anmaßend auftritt und euch ins Gesicht schlägt. Zu meiner Schande muß ich gestehen: Dazu war ich zu schwach!“ (11,16–21).

Doch nicht in den Beispielen dieser die Verletzlichkeit nur notdürftig tarnenden Aggressivität liegt der Zeugniswert des Schreibens, sondern in jenen Passagen, in denen Paulus das Gefühl seiner inneren Anfälligkeit ganz offen ausspricht. Schon im Anschluß an die Metapher vom Schatz im Tongefäß heißt es:

Von allen Seiten werden wir in die Enge getrieben – und finden doch noch Raum. Wir wissen weder aus noch ein – und verzweifeln dennoch nicht. Wir werden gehetzt – und sind doch nicht verlassen; wir werden niedergestreckt – und sind doch nicht vernichtet. Wohin wir auch kommen: Immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar werde (4,7–10).¹³

Vor allem aber gehört die Aussage, daß wir, anders als der seiner Sünde überführte Mensch im Paradies, nicht nackt dastehen, sondern überkleidet werden möchten (5,2f), in diesen Zusammenhang. Denn mit dem Ausdruck

„nackt“ fällt geradezu das Stichwort für die von Paulus insgeheim befürchtete Verletzlichkeit und Anfälligkeit. Wer so spricht, redet aus der Erfahrung eines wenn nicht preisgegebenen, so doch im Zustand extremer Schutzbedürftigkeit befindlichen Lebens, auch wenn er dieses Grundgefühl durch Ausfälle von schneidender Schärfe tarnt.¹⁴

Doch die Ungeschütztheit des Anfangs bedingt auch eine außergewöhnliche Flexibilität. Und daraus ergeben sich die Wirkungen der neuen Seinsweise. Die erste dieser Wirkungen stellt sich so spontan ein, daß es zu ihrer Bezeichnung lediglich der Umsetzung des Begriffs „Anfälligkeit“ ins Positive bedarf. Und so gesehen bewirkt die Inexistenz Christi Freiheit. Nicht umsonst fragt Paulus an erster Stelle: „Bin ich nicht frei?“ Durchlebt von Christus fühlt er sich primär in einen ungeahnten Freiraum gestellt. Das Bewußtsein davon, das sich in den Begriff „Freiheit“ verfaßt, wird fortan sein ganzes Denken und Tun durchdringen. Umgekehrt würde die mit diesem Begriff gemeinte Freiheit weit unter ihrem Wert gehandelt, wenn man sie nur emanzipatorisch, also als Freiheit „vom Gesetz“ und seinen Reglementierungen, verstehen würde. Sie ist nichts Reaktives, kein Zustand, der in der Abscheidung von etwas gewonnen wird. Sie empfindet deshalb auch keine Notwendigkeit, sich über ihr Recht und ihre Geltung auszuweisen. Als eine das ganze Denken und Sein durchgreifende Mächtigkeit ist sie einfach da. In ihr gewinnt die mystische Seinsverbundenheit mit Christus ihren unmittelbarsten Ausdruck. Denn wenn es schon zutrifft, daß sich in der Nähe Jesu keine Fesseln halten, gilt erst recht, daß die Verbundenheit mit ihm auf elementare Weise befreit. „Bin ich nicht frei?“ – das klingt wie das Urwort, das dem zur Seinsgemeinschaft mit Christus Gelangten als erstes über die Lippen kommt. Hier ist die innere Veranlassung dafür zu suchen, daß gerade der Galaterbrief, der mit der Reminiszenz des Apostels an seine Berufungsstunde beginnt und mit der Formel von der Inexistenz Christi seinen mystischen Höhepunkt erreicht, in eine Proklamation der christlichen Freiheit ausklingt. Wenn die „Gottestat bei Pauli Berufung“ (*Wikenhauser*) in der Offenbarung des Sohnes und der Neubegründung des Daseins auf ihn bestand, besteht die „Urtat“ des in der Existenzmitte des Apostels gegenwärtig gewordenen Christus in der „Eröffnung“ seiner Freiheit.

Auf einen zweiten Wirkungsbereich macht *Romano Guardini* aufmerksam, wenn er betont, daß das „Nicht mehr ich – Christus in mir“ für Paulus „die Lösung seines Daseinsproblems“ bedeutet.¹⁵ Und er erläutert den Sinn dieser „Lösung“ mit der Zusatzbemerkung, daß damit aus dem Leben des Apostels der „Zwang des Leisten-Müssens und der Krampf des Leisten-Wollens verschwinden“.¹⁶ Das ist zweifellos aus einer sehr modernen Perspektive gesagt, der spezifische Erfahrungen der Leistungsgesellschaft zugrunde liegen. Umgekehrt bestätigt sich aber hier aufs neue, wie sehr Paulus der erste moderne Mensch ist, dem auch Entsprechungen zu spezifisch gegenwärtigen Lebenserfahrungen und Lebenskonflikten nicht fremd blieben. Denn im Abklingen des Befremdungs-

effekts wird deutlich, wie sehr der Apostel von seiner Konstitution und Persönlichkeitsprägung her dazu geneigt haben mußte, sich durch Leistungen – vorwiegend religiöser Art – zu profilieren und, zuvor noch, sich seinen Selbstwert durch demonstrierbare Produktivität zu beweisen. Dabei kam es ihm vermutlich noch nicht einmal so sehr auf das vorweisbare Ergebnis als vielmehr auf die dazu aufzuwendende Mühe an. Für ihn mußte das gezählt haben, was Mühe machte, Anstrengung kostete und weh tat. Nicht zuletzt besteht die Tragik seiner Wirkungsgeschichte – und sie hat durchaus auch eine tragische Dimension – darin, daß er im Rahmen einer falsch verstandenen Askese damit Schule machte, obwohl er alles daransetzte, deutlich zu machen, daß alles, was mit diesem Leistungszwang zusammenhing, für ihn einer überwundenen Phase seiner Lebensgeschichte angehörte. Aber Paulus mußte es sich ja, wie schon die Apostelgeschichte beweist, von Anfang an gefallen lassen, gegen seine ureigenen Intentionen gedeutet und auf das festgelegt zu werden, was er im Durchbruch zur neuen Daseinsgestalt definitiv hinter sich gebracht hatte.

Um so subtiler nimmt sich eine letzte Wirkung aus, die aus einem an die Gemeinde von Korinth gerichteten Appell des Apostels hervorgeht. „Fragt euch doch selbst“, schreibt er im Zusammenhang der abschließenden Paränese, „ob ihr im Glauben seid, prüft euch selbst! Erkennt ihr denn an euch nicht, daß Christus Jesus in euch ist? Dann freilich hättet ihr die Probe nicht bestanden!“ (13,5). Damit wird die mystische Inexistenz zu einem Kriterium der Selbst- und Fremderkenntnis erklärt. Wer aus der zuständlichen Ergriffenheit durch Christus lebt, gewinnt dadurch ein Organ, sich dieser Verbundenheit in sich – und anderen – bewußt zu werden. Denn offensichtlich setzt Paulus bei seinen Adressaten dasselbe Sensorium voraus, das ihm selber zugewachsen ist, seitdem er sein Ich in Christus sprechen lernte. Die ganze Gemeinde von Korinth müßte von diesem Bewußtsein durchstimmt und erfüllt sein. Jedes einzelne Mitglied der Gemeinde müßte an anderen dieselbe Verbundenheit „ersehen“, aus der es selber lebt. Und aus dem Geflecht dieser vielen Einzelbeziehungen müßte sich das ergeben, was das Mattäusevangelium mit dem Herrenwort zum Ausdruck bringt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (18,20).

Auf völlig unapologetische Weise wird damit ein Mißverständnis abgewehrt, auf das die christliche Mystik gerade heute immer wieder stößt. Sie betreibt nicht die Sache eines spirituellen Individualismus. Ihr geht es nicht um den Rückzug in den Winkel einer Privatexistenz, der mit der Welt zusammen das Schicksal aller anderen gestohlen sein kann. Indem sie der Sache des einzelnen „auf den Grund geht“, und das besagt, indem sie diese Sache auf jenen Grund zurückbezieht, außer dem kein anderer gelegt werden kann (1 Kor 3,11), schafft sie vielmehr die Voraussetzung für jene Gemeinschaft, im Vergleich zu der die gesellschaftlich definierte Mitmenschlichkeit nichts weiter als ein konfliktarm gehaltenes Nebeneinander ist. Denn das „Allerheiligste“, das der Schlüssel des

„Nicht mehr ich – er in mir“ erschließt, ist nicht nur von dem Christus übereigneten Einzel-Ich bewohnt, sondern mit ihm zusammen von allen, die demselben „Kanon“ folgen (Gal 6,16).¹⁷ Darum wäre die Verbundenheit mit Christus zuinnerst mißverstanden, wenn sie im Sinn eines individuellen Privilegs begriffen und in Anspruch genommen würde. Für sie gilt vielmehr ebenso wie für die mit ihr gegebenen Gewährungen, die Freiheit an ihrer Spitze, daß man sie entweder mit allen oder überhaupt nicht hat. Auch in diesem Sinn beginnt mit dem auf das „Nicht mehr ich – er in mir“ abgestimmten Existenzakt das Dasein von Grund auf neu.

Das Lebensgesetz

Die Vorstellung von einem „Kanon“, die im Schlußwort des Galaterbriefs zum Ausdruck kommt, steht nicht allein. Zu Beginn der Schlußparänese hatte der Apostel gemahnt:

Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen! (6,2).¹⁸

Es wäre zweifellos zuwenig, wenn man diesen Wendungen lediglich eine Auskunft über das Ethos des in Christus gewonnenen neuen Seins entnehmen wollte. Sosehr sich diese Deutung im zweiten Fall nahelegt, ist mit dem „Kanon“ der Schlußwendung doch eindeutig etwas gemeint, das nicht nur mit der „praktischen“ Selbstdarstellung des neuen Menschen, sondern bereits mit seiner Selbstwerdung zu tun hat. Deshalb müssen „Kanon“ und „Gesetz“ zunächst rückbezüglich auf diese gelesen werden, bevor man ihrer ethischen Bedeutung nachgehen kann. Und so gelesen sagen sie etwas über die Strukturierung der neuen Lebensgestalt aus, deutlicher noch, sie geben zu verstehen, daß diese Strukturierung von innen her erfolgt.

Im Blick auf die sich heute anbietenden Modellvorstellungen erscheint es angezeigt, sich dem Gemeinten mit Hilfe des Begriffs der „Sinnfindung“ anzunähern. Tatsächlich deutet die Vorstellung von einer „Richtschnur“ darauf hin, daß mit der mystischen Existenzübergabe ein Orientierungserlebnis verbunden ist. Nachdem für Paulus das Scheinziel einer auf religiöse Leistung gegründeten Selbstperfektionierung zerfiel, wird ihm in der wachsenden Verbundenheit mit Christus klar, wohin es letztlich mit ihm „hinauswill“. Und damit erhält die in ihm virulente Sinnfrage erstmals eine Antwort, die mit dem Selbsterweis unüberholbarer Richtigkeit verbunden ist. Nicht weniger deutlich wird ihm aber auch, daß sich das Werk der Sinnfindung für ihn als eine die gesamte Lebenszeit umfassende Aufgabe darstellt. Aus diesem Bewußtsein ist der Satz gesprochen:

Nicht daß ich es schon erreicht hätte oder bereits vollendet wäre. Aber ich strebe danach, es zu ergreifen, weil ich von Christus Jesus ergriffen bin... Das Ziel vor Augen, jage ich dem Kampfpriest der himmlischen Berufung nach, die uns Gott in Christus Jesus schenkt (Phil 3,12.14).

Verfolgte Paulus zuvor ein Strebeziel, wie es sich ihm von seiner pharisäischen Umwelt her anbot, so kommt jetzt erstmals eine „Linie“ in sein Leben hinein. Eine Richtung ist ihm gewiesen, die es ihm erlaubt, seine Lebensakte und Initiativen auf das eine Ziel hin zu sammeln, das ihm durch die Verbundenheit mit Christus vorgegeben ist. Darin liegt kein Widerspruch. Wie die Formel „Nicht mehr ich – er in mir“ mit aller Deutlichkeit zu verstehen gab, war die neue Daseinsgründung von vornherein mit einem Spannungsmoment verbunden. Sie nahm dem Apostel zwar, um mit *Guardini* zu reden, den Druck des Leistungszwanges ab, doch stellte sie ihm dafür eine Lebensaufgabe. Sie bestand in der Verpflichtung, in lebenslanger Anstrengung das zu werden, was er durch die gnadenhafte Neustiftung seines Daseins im Grund schon ist. Damit hört der „Kanon“ aber auch schon auf, bloße Maßgabe eines existentiellen Richtungsinns zu sein. Denn diese Aufgabe kann nur der übernehmen, der in ihr sein Lebensgesetz gefunden hat. Mit diesem „Fund“ beginnt die Strukturierung der mystischen Selbstwerdung von innen her. Was hat es damit auf sich?

Nicht umsonst spricht Paulus im gleichen Atemzug, in dem er dieses „Gesetzes“ gedenkt, von der damit verbundenen Verpflichtung: „Einer trage des andern Last!“ Damit erreicht seine Gedankenwelt einen jener seltenen Höhepunkte, in denen sie sich, wenn auch mehr intentional als formell, mit derjenigen Jesu berührt. Denn der von Paulus formulierte Imperativ erinnert, trotz der Brechung des Gedankens, an die Große Einladung des Mattäusevangeliums: „Her zu mir, ihr Bedrückten und Bedrängten; ich will euch Ruhe geben“ (11,28), mit der Jesus seine Alternative zum Fehlverhalten der Pharisäer umschreibt, denen er vorwirft: „Sie schnüren schwere Lasten zusammen und legen sie den Menschen auf die Schultern, rühren aber selbst keinen Finger, um die Lasten zu erleichtern“ (23,4).¹⁹ Legt man die zum Herzen des Christenglaubens vordringende Deutung zugrunde, die *Sören Kierkegaard* der Großen Einladung gab, so sieht man sich sogar zu der Folgerung genötigt, hier berühre sich die innere Biographie des Apostels mit derjenigen seines Herrn und Meisters, und sie berühre sich deswegen mit ihr, weil die Einladung Jesu die Stelle bezeichnet, an der sich seine rettende Lebenstat allen als Hilfe zu neuem Selbstsein anbietet.²⁰ Indem Paulus der Einladung Jesu eine Wendung ins Appellative gibt und sie zum fundamentalen Imperativ des zwischenmenschlichen Verhaltens umformuliert, beweist er, wie sehr er sich auf sie und den in ihr waltenden Impuls eingestimmt hat. Wie die substantivischen Prädikationen Christi – als Weisheit und Gerechtigkeit (1 Kor 1,30), als Hoffnung (Kol 1,27) und Friede (Eph 2,14) – erkennen lassen, lebt er im vollen Bewußtsein dessen, worin die entscheidende Wohltat Jesu an die Menschheit bestand: weder in einer Lehre noch einer Wegweisung, noch nicht einmal in seinem Gottesbild oder seinem Sozialkonzept, sondern in dem, was außer ihm kein anderer geben konnte und kann: in der „Tat“ seiner Selbstgewährung! Wem es gelang, die theoretischen Konstrukte zu durchbrechen und sich vom lebendigen Atem der

Botschaft Jesu anrühren zu lassen, erfährt an sich die Wahrheit des apokryphen Herrenwortes:

Wer mir nah ist, ist dem Feuer nah;
wer mir aber fern steht, ist fern vom Reich.²¹

Von diesem „Feuer“ der rettenden, helfenden Selbstübereignung Jesu ist Paulus durchglüht. Er, der ständig im Gefühl äußerer Bedrängnis und innerer Brüchigkeit lebte, fand in der Hilfe, die der Helfer gewährt, indem er sie ist, den tragenden Grund des neuen Daseins. Die von *Kuss* angesprochene Härte des Zwangs, existieren zu müssen, erfuhr für ihn dadurch die entscheidende Milderung.²² Aus dem Zwang wurde für ihn eine Vergünstigung, ein Privileg. Die unabweisliche Gegebenheit seiner Existenz lichtete sich zu dem, was sie in der Hand des Schöpfers war, zur Gabe. Insofern war es nur konsequent, daß die deutero-paulinischen Schriften wie insbesondere der Kolosserbrief die Selbstgewährung Jesu bis in den Schöpfungsakt zurückspiegelten und davon sprechen, daß alles in ihm, durch ihn und auf ihn hin geschaffen wurde, so daß das All in ihm seinen Bestand hat (Kol 1,16f).²³ Paulus geht in seinen Spekulationen nicht so weit. Ihm genügt es, sich durch eine unendliche Liebeshuld zu jenem Dasein „bewogen“ zu wissen, dessen drückende Härte und unerwünschten Zwang er oft genug empfunden hatte. „Sofern ich noch im Fleisch lebe“, versicherte er, „lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20).

In diesem huldvollen Bewogen- und Gehaltensein besteht sein Lebensgesetz. Denn das „Gesetz“, nach dem er antrat, ist gerade nicht eine „Setzung“ im Sinn der tragenden Weltordnung oder eines letzten, nicht mehr hinterfragbaren Prinzips. Paulus lebt vielmehr aus der Fühlung jener Güte, die den Gottessohn in ihm offenbarte. Sie gibt ihm die entscheidende Deutung des Daseins, indem sie ihn dazu bewegt und ermutigt. Ohne diesen Impuls hätten die ontischen Sicherungen für ihn letztlich keinen Verlaß. Als Exzentriker, der er ist, müßte er ins Bodenlose stürzen, wenn er nicht von dieser Huld gehalten wäre. In seinem Bewogensein durch sie findet er, um es nochmals zu unterstreichen, sein Lebensgesetz.

Daraus erklärt sich das Wunder, daß dieser bis zur Reizbarkeit sensible, unter Komplexen leidende, von seiner Aufgabe erdrückte und im Bewußtsein seiner Anfälligkeit lebende Mann selbst dort, wo er sich herausgefordert fühlte, dem Grundimpuls der Liebe verschrieben blieb. Jeder andere wäre bei dem Versuch, einem schwächlichen, kränklichen und angeschlagenen Organismus eine derart immense Arbeitsleistung abzurufen, in einen Lebensstil kompensatorischer Aggressivität verfallen. Nicht so Paulus. Gewiß, er läßt sich bei der Selbstverteidigung nicht selten von seinem rhetorischen Schwung fortreißen; und es unterläuft ihm, daß er die Polemik bis zum Sarkasmus treibt. Das aber sind momentane Ausbrüche, punktuelle Exzesse einer konträr dazu – auf den

Grundton der Liebe – gestimmten Seele. Davon rührt es her, daß sich in seinen Briefen, mitten in apologetisch-kämpferischen Passagen, unversehens „Zellen“ einer scheinbar ganz unmotivierten, Güte atmenden Ruhe bilden. Bezeichnend dafür ist das eigenhändig geschriebene Schlußwort des Galaterbriefs, das mit schweren Vorwürfen und Unterstellungen beginnt und mit einer Anrufung des Friedens endet:

Seht, mit welch großen Buchstaben ich euch eigenhändig schreibe! Jene, die in der Welt eine Rolle spielen möchten, nötigen euch nur deshalb zur Beschneidung, damit sie wegen des Kreuzes Christi nicht verfolgt werden . . . Mir aber liegt es fern, mich zu rühmen, außer im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt gekreuzigt bin. Denn weder auf Beschneidung noch auf Unbeschnittenheit kommt es an, sondern allein auf eine neue Schöpfung! Friede und Erbarmen komme über alle, die sich an diese Richtschnur halten, und über das Israel Gottes! (6,11–16).²⁴

Ähnlich verhält es sich mit einer Äußerung im Zweiten Korintherbrief, die apologetisch beginnt, dann aber, in jähem Umschwung, auf die innerste Motivation des Apostels zu sprechen kommt:

Damit wollen wir uns nicht wieder vor euch rühmen, wohl aber geben wir euch Gelegenheit, rühmend auf uns hinzuweisen, damit ihr denen entgegentreten könnt, die sich nur äußerer Dinge rühmen können, nicht aber ihres Herzens. Wenn wir nämlich von Sinnen waren, so geschah es für Gott; wenn wir besonnen sind, geschieht es für euch. Denn die Liebe Christi drängt uns, da wir erkannt haben: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben (5,12ff).

Sie hat wenig später ein Gegenstück im gleichen Schreiben, das ebenfalls durch den plötzlichen Umschwung von Selbstverteidigung zu einer geradezu zärtlichen Liebesbekundung gekennzeichnet ist:

Gebt uns doch Raum in euerem Herzen! Niemand haben wir geschädigt, niemand zugrunde gerichtet, niemand übervorteilt. Ich sage das nicht, um euch zu verurteilen, sondern um euch deutlich zu machen, daß ihr in unserem Herzen wohnt, verbunden mit uns im Leben wie im Sterben (7,2f).

Was es mit dem „Lebensgesetz“ des Apostels auf sich hat, wird vor allem im Wort von der „drängenden Liebe Christi“ klar. Paulus lebt, bei aller Bereitschaft zu Angriff und Defensive, das Leben eines Ergriffenen, getragen von der Fühlung der ihn umfangenden Liebe, bereit und geneigt, das Empfangene weiterzugeben und das konkrete Verhalten seinem Diktat zu unterstellen. Dadurch wird er, der große Polemiker, zum zärtlichen Vater seiner Gemeinden, der sich nicht nur ihre Nöte und Anliegen, sondern sie selbst „zu Herzen nimmt“. Denn es ist mehr als eine Metapher, wenn er den Adressaten seiner Briefe wiederholt versichert, daß er sie in seinem Herzen trage (2 Kor 7,3) und mit der Liebe Christi umfange (Phil 1,7f).

Paulus müßte nicht der große Theoretiker des christlichen Aufbruchs sein, wenn er sich nicht auch über die prinzipielle Bedeutung der ihn bewegenden und

drängenden Liebe Rechenschaft gäbe. Er hat im „Hohelied der Liebe“ des Ersten Korintherbriefs ihren überragenden Stellenwert – noch über Glaube und Hoffnung – herausgestellt (13,13). Und er hat sie im Römerbrief als die – den Gesetzescharakter überbietende – „Summe“ aller Normen glaubhaft gemacht:

Wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Denn die Gebote: Du sollst die Ehe nicht brechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren, sind – wie alle anderen Gebote – in dem einen Satz zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Darum ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes (13,8ff).

Man hat den Sinnzusammenhang dieser Aussagen solange nicht begriffen, als man sie im Sinn einer linearen Motivverkettung versteht. Die Liebe ist für Paulus kein „Übergebot“, das die normativen Weisungen und Zwänge der übrigen in sich zusammenfaßt. Eher schon würde der Gedanke mit dem Hegelschen Begriff der „Aufhebung“ getroffen. Denn die Entdeckung des Apostels, zu der ihn die ihn beseelende Liebesfühlung inspiriert, besteht darin, daß dort, wo im Sinn der Maxime Jesu Nächstenliebe geübt wird, zwar alle mit den Geboten intendierten Rücksichten genommen werden, die Heteronomie des normativen Verhaltens jedoch entfällt, so daß die menschliche Sittlichkeit eine völlig neue Qualität gewinnt. Doch lange vor *Hegel* entwickelte die paulinische Denkweise schon von sich aus die Kategorie, die diesen Umschlag zutreffend zu fassen erlaubt. Nicht umsonst gebraucht Paulus bei der Formung seines Gedankens den Begriff „Rekapitulation“ (*anakephalaiosis*), den der Verfasser des Epheserbriefs aufgreifen wird, um das Verhältnis der Kirche zu dem sie als „Haupt“ krönenden und zusammenfassenden Christus auszudeuten (1,22).²⁵

Mit der „Aufhebung“ der Gebote in die Liebe wird das mitmenschliche Verhalten auf eine neue, von der Sittlichkeit nicht erreichte Ebene gehoben. So entspricht es dem neuen Verhältnis zu Gott und sich selbst, zu dem sich der Apostel geführt sieht; zu Gott, denn der „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus“ ist, bei aller Betonung seiner Allgewalt (1 Kor 15,28) und der Unausdenklichkeit seiner Gerichte (1 Thess 5,2f), für Paulus in seiner Göttlichkeit primär durch den Hulderweis „definiert“, daß er ihm sein Eigenstes, den Sohn, ins Herz hineinsprach: das vorbehaltlose „Ja“ (2 Kor 1,18ff), durch das ein affirmatives Grundverhältnis zu dieser ganzen der Vergeblichkeit unterworfenen (Röm 8,20) und im Vergehen begriffenen Welt (1 Kor 7,31) mit Einschluß der eigenen drangvollen und mit einem „Todesleib“ behafteten Existenz (Röm 7,24) aufgenommen werden kann. So ist Gott der große Sonnenaufgang über der verfinsterten Lebenslandschaft, damit dann aber auch der unerschöpfliche Beweggrund zu einem Verhalten, das nicht erst durch Verbote eingefordert und durch Normen gezügelt werden muß, sondern, dem Impuls der Liebe gehorchend, schon von sich aus das Gute will.

Auf den Grundton der Maxime „Laßt alle Menschen euere Güte erfahren“ (Phil 4,5) gestimmt, verweist dieses „Liebesethos“ aber nicht minder auf das

gewandelte Existenzverständnis des Apostels zurück. Extremer Selbstbestätigung bedürftig, war er ein von Gott Berufener, Erwählter und Bestätigter geworden. Damit war ihm das Dasein auf eine vorher ungeahnte Weise „in die Hand gegeben“. Es brauchte nicht mehr gerechtfertigt zu werden, weder durch religiöse Leistung nach oben noch durch demonstrative Selbsterweise nach außen; es trug seine Rechtfertigung und „Empfehlung“ fraglos in sich. Von dieser Vergünstigung getragen, wurde eine Quelle der Güte und des Wohlwollens in ihm erschlossen. Allen fühlte sich der Apostel fortan verpflichtet: „Griechen und Barbaren, Gebildeten und Ungebildeten“ (Röm 1,14); allen suchte er alles zu werden: den Juden ein Jude, den Gesetzestreuen ein Gesetzesbefolger, den Gesetzlosen ein Emanzipierter, den Schwachen ein Schwacher, um doch möglichst einige zu retten (1 Kor 9,20ff). Sosehr sich dieses Verhalten über alles, was normative Regelungen bewirken können, erhebt, kann sich der Apostel darauf nichts zugute halten. Er folgt dabei, wie er wiederholt versichert, einer inneren Nötigung. Er kann nicht so tun, als gäbe er etwas, was er nicht selbst empfangen hätte (1 Kor 4,7). Ein Licht wurde in seiner Seele entzündet, das seiner ganzen Bestimmung zufolge leuchten will. So will es das Lebensgesetz, das in ihm wirksam ist.

Abscheidung und Aneignung

Schicksale kommen nicht von ungefähr; sie entsprechen, wie schon die antiken Orakel wußten, den strukturellen Bedingungen der von ihnen Betroffenen.²⁶ Auf das Paulusleben angewandt, erhebt sich damit die Frage, ob die Radikalität des Umbruchs, den sein Bekehrungserlebnis nach sich zog, lediglich als nicht hinterfragbares Datum seiner Lebensgeschichte hingenommen werden muß oder ob sie nicht vielmehr einer strukturellen Disposition entsprach. Wenn diese Frage ihr Recht hat, kann sie aber auch umgekehrt gestellt werden. Und dann bringt der große Umbruch ein spezifisches Moment der Persönlichkeit des Apostels zum Vorschein. Seine Lebensgestalt ist dann so angelegt, daß sie sich nicht von einem Mittelpunkt aus in konzentrischen Ringen aufbaut, sondern in Sprüngen und Umschwüngen ausformt. Bezeichnend dafür ist die Beobachtung, daß sich Paulus noch nicht einmal die definitive Vollendung anders als im Modell von Abscheidung und Aneignung denken kann. Im Bewußtsein, ein allgemein bekanntes Lehrstück in Erinnerung zu rufen, das überdies einer allgemeinen Existenz Erfahrung entspricht, erklärt Paulus im Zweiten Korintherbrief:

Wir wissen: Wenn unser irdisches Zelt abgebrochen wird, haben wir eine Wohnung von Gott, ein nicht von Menschenhand errichtetes ewiges Haus im Himmel. Solange wir uns aber im gegenwärtigen Zustand befinden, seufzen wir voller Sehnsucht danach, mit dem himmlischen Haus „überkleidet“ zu werden. Unter dieser Hülle

werden wir nicht nackt dastehen. Jetzt aber, in dieser Zeltwohnung, seufzen wir beklommen, weil wir nicht ausgezogen, sondern überkleidet werden möchten, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde (5,1-4).²⁷

Erst recht steht Paulus unter dem Eindruck, daß sich seine gegenwärtige Selbstverwirklichung im Spannungsfeld von Einst und Jetzt, Verlust und Gewinn, Preisgabe und Aneignung vollzieht. Schlüsselstelle dafür ist, wie kaum betont zu werden braucht, das Selbstzeugnis des Apostels im Philipperbrief, das um der in der mystischen Christusverbundenheit gewonnenen Lebensform willen der Vergangenheit eine denkbar radikale Absage erteilt:

Was mir damals als Gewinn vorkam, habe ich um Christi willen als Verlust erkannt. Mehr noch: Ich sehe alles als Verlust an wegen der alles übertreffenden Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn. Seinetwegen habe ich alles aufgegeben und für Dreck angesehen, um Christus zu gewinnen und in ihm zu sein (3,7f).

Was der Stelle ihr besonderes Gepräge gibt, ist die emotionale Negativbesetzung der bisherigen Wertwelt. Daß es dabei aus der Optik der pharisäischen Gesetzesfrömmigkeit um Werte von hoher und höchster Rangordnung ging, bleibt Paulus durchaus bewußt. In seiner großen Selbstverteidigung kommt es sogar dazu, daß er diese Qualitäten ganz so, als übten sie immer noch eine gewisse Faszination auf ihn aus, apologetisch gegen seine Opponenten ausspielt:

Womit jemand prahlt – ich rede jetzt als Narr –, damit kann auch ich prahlen. Sie sind Hebräer – ich auch. Sie sind Israeliten – ich auch. Sie sind Nachkommen Abrahams – ich auch! (2 Kor 11,21f).

Der leise Selbstwiderspruch, der sich daraus ergibt, daß Paulus gerade das polemisch ausspielt, was er im Philipperbrief so energisch zurückgewiesen hatte, ist dazu angetan, eine naheliegende Fehldeutung des Abscheidungsprozesses zu verhindern. Denn die Begriffspaare „Einst und Jetzt“, „Verlust und Gewinn“ konnten den Eindruck erwecken, als gehe es dabei lediglich um die Gewinnung des Freiraums, der für den neuen Lebensinhalt erforderlich ist. Damit wäre die Absage des Apostels aber nur halb verstanden. In ihr geht es nicht nur um die Beseitigung einer als überholt erkannten Wertwelt zugunsten einer neuen, höherwertigen. Vielmehr hat die Abscheidung den Charakter eines Absprungs, mit dem die Spannkraft für die definitive Zusage gewonnen wird. Die Absage ist die Bedingung der Zusage. Dadurch gewinnt die Zuwendung erst ihre volle Qualität. Auch sie wäre nur halb verstanden, wenn sie lediglich als Übernahme eines neuen Wertsystems verstanden würde. Dann bliebe der neue Inhalt dem Bekehrten ebenso äußerlich wie der alte, so daß er wiederum durch einen anderen ersetzt werden könnte. Wie das Begriffspaar „Abscheidung und Aneignung“ deutlich zu machen sucht, ist das aber gerade nicht der Fall. Die Tragik der alten Wertwelt bestand vielmehr darin, daß es Paulus trotz vehementer Anläufe letztlich nicht gelang, sich mit ihr zu identifizieren. Fast mit einem Unterton von Stolz läßt er durchblicken, daß er es bei diesem Versuch zum Äußersten trieb:

In der Treue zum jüdischen Gesetz übertraf ich die meisten meiner Altersgenossen in meinem Volk, und mit größtem Eifer setzte ich mich für die Überlieferungen meiner Väter ein (Gal 1,14).

Es ist etwas Verzweifelteres um diesen Versuch, sich unter Aufgebot der ganzen Kraft an etwas festzumachen, was in seiner Ungriffigkeit gar keinen Halt bietet. Denn es geht dabei, widersprüchlich genug, um einen Identifizierungsversuch mit dem „Nichtidentifizierbaren“. Zweifellos liegt hierin die Ursache für das von der Forschung wiederholt vermerkte tief gestörte Verhältnis des Apostels zum mosaischen Gesetz und seinen Vorschriften.²⁸ Im Absprung sieht Paulus das, was hinter ihm liegt, tatsächlich nur aus einem verzerrenden Blickwinkel. Das unterscheidet ihn von der Figur des „reichen Jünglings“ (Mt 19,16ff parr), dem er dafür im Drehpunkt der von ihm erzählten Szene erstaunlich nah kommt. Denn mit ihm konnte er sein Unbehagen an der bloßen Gesetzesfrömmigkeit in die Frage fassen: „Was fehlt mir noch?“ (19,20).

Paulus scheiterte im Streben nach dem pharisäischen Lebensideal, weil ihm das Gesetz der Inbegriff einer göttlich verfügten Heteronomie geblieben war. Es ist bezeichnend für ihn, daß er bei allem, was er zum Ruhm des mosaischen Gesetzes zu sagen hat, seine Identifikation mit Licht (Ps 119,105) und Wahrheit (119,30) doch niemals mitvollzieht. Es ist für ihn Ausdruck einer vorläufigen, von einem Schleier verhüllten Offenbarung (2 Kor 3,13ff), die den Menschen gerade dadurch überfordert.²⁹ Geschärft durch die heteronome Grundtendenz des Gesetzes, bringt es diese Überforderung durch seine Gebote mit sich, daß der um seine Befolgung bemühte Mensch gerade im Bemühen, ihm zu genügen, in ein tödliches Zerwürfnis mit sich selbst gerät. Wie das Ethos des Apostels letztlich nur von seinem Lebensgesetz her verständlich wird, bricht hier, bei der Beschreibung der sittlichen Elementarkrise, der Abgrund der Existenznot auf. In der ethischen Überforderung des Menschen wird manifest, daß er einer ungleich tieferen Krise anheimfiel, in der ihm die Gefahr eines Identitätsverlustes droht.

Obwohl Paulus die auf dieses Problemfeld bezogenen Erörterungen des Römerbriefs mit dem erschreckenden Satz einleitet, daß das Gesetz „hinzugekommen“ sei, „damit die Übertretung übermächtig werde“ (5,20), ist er in der Folge doch aufs intensivste bemüht, genau zu differenzieren. In mächtigem Anlauf, signalisiert durch den Gleichklang der Schlüsselfragen, stößt er zum Kernpunkt seiner Überlegungen vor:

Heißt das nun, daß wir an der Sünde festhalten sollen, damit die Gnade mächtiger werde? Keineswegs! (6,1f).

Heißt das nun, daß wir sündigen dürfen, weil wir nicht unter dem Gesetz stehen, sondern unter der Gnade? Keineswegs! (6,15).

Heißt das nun, daß das Gesetz Sünde ist? Keineswegs! (7,7).

Die geradezu pervers anmutende – wie die Geschichte des Libertinismus lehrte, jedoch durchaus realistische – Unterstellung, daß durch die Mehrung der Sünde die Gewährung der Gnade provoziert werden könne, wird ebenso

zurückgewiesen wie die in den Paulusgemeinden umlaufende quietistische Ideologie, daß mit der „Zeit der Gnade“ die Stunde der großen Indifferenz geschlagen habe, in der „alles erlaubt“ sei (1 Kor 6,12; 10,23).³⁰ Damit aber hat Paulus das Feld bereits für seine Zentralthese freigekämpft. Die tödliche Krise, der gerade der um Gesetzesgerechtigkeit bemühte Mensch verfällt, kann keinesfalls dem Gesetz als solchem angelastet werden; denn „das Gesetz ist heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12). Durch Engel erlassen und durch einen Mittler bekanntgegeben, hat es Gott selbst zum Ursprung, jedoch – und das ist der Kernpunkt der paulinischen Gesetzesinterpretation – nicht unmittelbar (Gal 3,19f), wie das für das göttliche Heilshandeln vorausgesetzt werden müßte. So bleibt das Gesetz der Gnade gegenüber nicht nur inferior, sondern auch in jenem Sinn „äußerlich“, der seiner Heteronomie entspricht. Paulus findet dafür ein ebenso drastisches wie genaues Doppelbild: Das Gesetz bewirkt die von ihm bezweckte Ordnung nach Art eines „Gewahr-sams“, und es ist zugleich der „Zuchtmeister“, der diesen – seinem ganzen Wesen nach vorläufigen – Zustand überwacht (3,23f).

Doch damit kommt auch schon die dem Gesetz – trotz seiner Heiligkeit – anhaftende Paradoxie zum Vorschein. Weil es seine Forderungen nach Art einer Gefängnisordnung immer nur von außen her an den Menschen heranträgt und sie gegebenenfalls im Stil eines „Zuchtmeisters“ erzwingt, ruft es das Böse im Menschen auf den Plan. Wie alles Nichtidentische wirkt es provokatorisch. Das führt dazu, daß sich der von ihm herausgeforderte Mensch ein anderer, Fremder wird. Die Heteronomie des Gesetzes treibt ihn seinerseits in einen Zustand der Entfremdung, in das Zerwürfnis mit sich selbst, das es dahin bringt, daß sich der Mensch nicht mehr in der Identität seines Wollens zu halten vermag, sondern gegen seine bessere Einsicht handelt, ganz so, als ob er unter eine geradezu dämonische Fremdregie geraten sei:

Dann aber bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich weiß, daß in mir, also in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; zwar fehlt es nicht an gutem Willen, doch bin ich unfähig, das Gute zu tun. Denn ich tue gerade nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann ist es nicht mehr mein Ich, das so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde (Röm 7,17–20).

Das Ziel des von ihm betriebenen Differenzierungsprozesses erreicht Paulus dadurch, daß er das durch das Gesetz provozierte Selbstzerwürfnis selbst wieder mit dem Begriff „Gesetz“ umschreibt und dadurch auf seine Verursachung hin durchsichtig macht. Das heteronome Prinzip ist die Ursache der Identitätskrise, der als „Fremdgesetz“ an den Menschen herangetragene Gotteswille der Grund seiner Selbstentfremdung. Deutlicher hätte er seine Absage an die bisherige Wertwelt nicht mehr offenlegen können als in diesem Meisterstück einer Selbstanalyse, das hinter den Gründen auch noch die Abgründe sichtbar werden läßt. Zwar ist die Frage, ob das „Ich“, aus welchem Paulus im Zug dieser

Selbstanalyse spricht, mit seiner autobiographischen Subjektivität identisch sei, längst im negativen Sinn entschieden.³¹ Doch sollte es nicht minder unbestritten sein, daß eine derartig hintergründige Analyse nur auf dem Boden eines existentiellen Mitbetroffenseins gelingen konnte.³² Und die Wahrscheinlichkeit, daß in der theologischen Explikation lebensgeschichtliche Motive mitschwingen, wächst noch, wenn man sich den kompositorischen Zusammenhang vor Augen führt. Denn dann gibt die Beschreibung der durch das Gesetz provozierten Heillosigkeit der anschließenden Schilderung des „Gnadenstandes“ ein Relief, das sich wie eine Extrapolation des auf seinen mystischen Kernbestand zurückgeführten Berufungserlebnisses ausnimmt.³³

Für diese Sicht des Zusammenhangs spricht aber nicht zuletzt das Motiv, mit dem Paulus die von ihm vollzogene Absage verdeutlicht. Einer Verstrickung gegenüber, in der sogar das Heilige den Aufstand gegen Gott provoziert, hilft nur ein Schnitt, der so radikal ist wie der Tod. Zum Tod führt zunächst der durch die normative Überforderung heraufbeschworene Lebenskonflikt, von dem er, immer noch in der Rolle des idealtypischen „Ich“, versichert:

Früher lebte ich ohne das Gesetz; als aber das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig, ich dagegen starb und mußte erfahren, daß dieses Gebot, das zum Leben führen sollte, den Tod bringt. Denn nachdem die Sünde durch das Gebot provoziert worden war, täuschte und tötete sie mich durch das Gebot (Röm 7,9ff).

Dieser „symbolische Tod“ ist aber nur das Vorspiel eines mystisch-realen Sterbens. Hineingenommen in das „Sterben Christi“, „stirbt“ der vom Gesetz überforderte Mensch „dem Gesetz“, so daß er – wie nur je ein unglücklich Verheirateter – der „Zwangsehe“ mit ihm entrinnt. Dieser vergleichsweise leichtgewichtigen, auf allzu formaljuristische Erwägungen gestützten Argumentation stellt Paulus freilich eine andere voran, die erst die Tiefe des Gemeinten auslotet. Auf Vorstellungen der zeitgenössischen Mysterienkulte zurückgreifend, erinnert er seine Adressaten an den mystischen Sinn der von ihnen empfangenen Taufe, wobei er vor allem auf den damit symbolisierten Bruch abhebt:

Wißt ihr denn nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Durch die Taufe auf den Tod wurden wir mit ihm zusammen begraben. Und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir ihm nämlich in seinem Tod gleichförmig geworden sind, werden wir es auch in seiner Auferstehung sein. Wir wissen doch, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde und wir nicht länger Sklaven der Sünde bleiben. Denn wer gestorben ist, der ist von der Sünde frei geworden (6,3–7).³⁴

Tod – stärker als mit diesem Stichwort konnte die Negativität der Abscheidung nicht mehr zum Ausdruck gebracht werden.³⁵ Daraus ergibt sich aber auch schon das Profil der Alternative. Sah sich der Apostel durch die

Absage auf den Nullpunkt seiner Existenz zurückgeworfen, so kann es darin nur um die Neukonstituierung seines Daseins gehen. Und hatte die Vorstellung des Sterbens ihre Sinnspitze im Motiv des Identitätsverlusts, so kann die Neukonstituierung nur als Identifikationsgeschehen gedacht sein. Darauf deuten alle Anzeichen hin. Vor allem springt die Tatsache in die Augen, daß sich Paulus nicht etwa von der alten zu einer neuen „Wertwelt“ bekehrt. Er vertauscht nicht die eine Lebensordnung mit der besser und gültiger erscheinenden andern. Bei seiner Entscheidung, zu der er sich in Wahrheit entschieden sieht, geht es nicht um gleichwertige Alternativen.³⁶ Was in Paulus mehr noch Gestalt gewinnt, als daß er sich zu ihm durchringt, ist vielmehr das Gegenteil von dem, was er aufgab: Kristallisationskern einer Identifikation. Nach der Ausdrucksweise der Apostelgeschichte hatte er die Christen als „Anhänger eines neuen Wegs“ (9,2) verfolgt; was ihm bei seinem Bekehrungserlebnis entgegentrat, war aber gerade kein System und keine Lehre, sondern das „Wesen des Christentums“, wie es *Guardini* in seiner gleichnamigen Studie (von 1949) beschrieb: „Das Christliche ist Er selbst; das, was durch ihn zum Menschen gelangt, und das Verhältnis, das der Mensch durch Ihn zu Gott haben kann.“³⁷ So erschloß sich ihm das Christentum von jener Mitte her, wo es weder Doktrin noch Institution, weder systematischer Aufbau noch hierarchisches Gefüge, sondern identisch mit dem ist, der es durch den Grundakt seiner Selbstübereignung ermöglicht und prägt.

Nicht umsonst lernte Paulus die Alternative, der er sich fortan verschrieb, in einem Akt existentiellen Betroffenseins und damit in dem kennen, was er als sein Berufungserlebnis beschrieb. Man könnte auch sagen, er habe das Christentum als Anruf und Zuwendung Gottes erlebt. Dem konnte er lediglich mit der Bereitschaft zu identifizierender Aneignung entsprechen. Insofern blieb ihm die moderne Identifikationsproblematik grundsätzlich – wenn auch, wie noch zu zeigen sein wird, keineswegs faktisch – unbekannt. Es gab keine vorgegebenen Sachgehalte, auf die er sich erst hätte einstimmen müssen. Vielmehr wuchsen ihm die doktrinalen und strukturellen Inhalte erst auf der Basis des Identifikationsaktes zu, durch den er überhaupt erst die Fühlung mit ihnen gewann. Das gilt für ihn in so hohem Maße, daß auch die Sachbeziehungen, in die er in der Folge hineinwuchs, davon geprägt sind. Die Aneignung der christlichen Lehre bedeutet für ihn: Christus kennenlernen (Phil 3,10). Die Kirche ist für ihn der mystische Christusleib (1 Kor 12,27; Röm 12,5), der nach dem Bild des Kolosserbriefs durch die „Gelenke und Bänder“ der Dienstleistungen und Ämter zusammengehalten wird (2,19). An die Stelle der tödlichen Heteronomie des Gesetzes trat somit eine Alternative, die, ungeachtet ihrer Unverfügbarkeit, für Paulus den Tatbestand der definitiven Selbstfindung erfüllt.

Damit hängt es ursächlich zusammen, daß das Begriffspaar, das die Lebensentscheidung des Apostels ausmißt, für ihn zum hermeneutischen Prinzip wird, mit dem er den Bekehrungsweg seiner Gemeinden deutet. „Einst wart ihr Finsternis“, versichert in diesem Sinn der Epheserbrief, „jetzt seid ihr Licht im

Herrn!“ (5,8); und die im Bewußtsein des Geistbesitzes lebenden Korinther erinnert er an jene Zeit, in der sie sich noch „zu den stummen Götzen fortreißen“ ließen (1 Kor 12,2). Damit setzt er auch hier dem aktuellen Zustand pneumatischer Identifikation jenen entgegen, in dem das religiöse Leben der Adressaten noch ganz im Zeichen der Selbstentfremdung stand. Daran gemessen geht noch nicht einmal die Ansicht zu weit, daß Paulus sogar sein Weltverständnis nach dem Modell von „Abscheidung und Aneignung“ entwickelt. Nach dem Geist-Kapitel des Römerbriefs befindet sich die Welt noch immer in jenem Entfremdungsstadium, dem der Apostel vor seiner Bekehrung verfallen war: sehnsüchtig darauf gespannt, in den von ihm bereits erreichten Zustand der Gotteskindschaft überführt zu werden:

Die ganze Schöpfung wartet sehnsuchtsvoll auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Denn die Schöpfung wurde der Nichtigkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie in der Hoffnung unterwarf, daß auch sie, die Schöpfung, vom Joch der Vergänglichkeit befreit und zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes geführt werde. Wir wissen ja, daß die gesamte Schöpfung seufzt und in Geburtswehen liegt bis auf diesen Tag (8,19–22).

Das hermeneutische Modell ist dasselbe; es trifft hier, im Fall des Weltverständnisses, nur mit einer deutlichen Phasenverschiebung zu. Doch auch hier liegen die Dinge nach paulinischer Einsicht so, daß alles auf den Akt der Abscheidung drängt, weil nur er den Weg zu jener Identität freigibt, die für Paulus mit dem Sein der Gotteskinder gleichbedeutend ist.

Gelebte Paradoxie

Und daß in der Stunde des Heils, die für Paulus definitiv angebrochen ist – „Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade; jetzt ist er da, der Tag der Rettung!“ (2 Kor 6,2) –, noch soviel vom Zustand der Entfremdung und Heteronomie die Rede ist, hat nicht nur hermeneutische und didaktische Gründe. Paulus blickt auch nicht nur deshalb darauf zurück, weil ihm die Erinnerung an die überwundene Not lebenslanger Anlaß zu Dank und Freude ist. Der entscheidende Grund liegt vielmehr darin, daß das Vergangene seine Schatten immer noch auf die Gegenwart wirft, so sehr diese, grundsätzlich gesehen, im Licht des Heils und der Rettung liegt. Aber für Paulus ist die Gotteskindschaft mehr noch eine Sache der Zukunft als der aktuellen Gegenwart. Zwar wird erst der Erste Johannesbrief diesen Tatbestand auf die knappste Formel bringen: „Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes; doch ist noch nicht offenbar, was wir sein werden“ (3,2). Daß aber Paulus ebenso denkt, ergibt sich daraus, daß er die Explikation der Gotteskindschaft zweimal, sowohl im Römer- wie im Galaterbrief (4,7), mit dem Gedanken der „Miterbenschaft“ verbindet:

Sind wir aber Kinder, dann auch Erben: Erben Gottes und Miterben Christi (Röm 8,17).

Erben – das heißt aber doch, daß sich Paulus, der sich hier zum Sprecher eines auf seine innerste Zielsetzung reflektierenden Glaubensbewußtseins macht, noch nicht im vollen Besitzstand weiß, daß er das „Eigentum“ des neuen Selbstseins noch nicht in vollem Umfang angetreten hat, sondern eine eigentümlich schwebende „Zwischenexistenz“ führt, die zwar vom Neuen zuinnerst geprägt ist, in die aber das Alte doch noch fühlbar – und irritierend – hereinragt. Das hängt nicht nur mit der Persönlichkeitsstruktur des Apostels, sondern auch mit seiner ureigenen Glaubensüberzeugung zusammen. Sosehr er sich des mit dem Heilsereignis der Auferstehung Christi eingetretenen kosmisch-epochalen Umbruchs bewußt ist – und kein Zeuge des Urchristentums hat diesen Umbruch so mächtig empfunden und so kraftvoll betont wie er –, steht für ihn doch die damit heraufgeführte Neuordnung aller Dinge unter einem Vorbehalt. Zwar hat Gott in der Auferweckung seines Sohnes nochmals seine Schöpferhand an die Welt gelegt, um sie der Nichtigkeit, in die sie hinein erschaffen war, zu entreißen und die ihr von Ewigkeit her zgedachte Vollgestalt angedeihen zu lassen. Doch wie die Welt, sosehr sie aus der Hand Gottes hervorgegangen war, an ihrem Vollendungsziel gemessen, „das Nachsehen hatte“ (Röm 3,23), blieb ihr auch beim Eintritt in die von Christus heraufgeführte Heilszeit die letzte Vollendung versagt.³⁸ Freilich ist die verbleibende Differenz von ganz unterschiedlicher Tiefe. Brachte es im ersten Fall das „Joch der Nichtigkeit“ dahin, daß die Schöpfung „bis zum heutigen Tag stöhnt und in Geburtswehen liegt“ (8,22), weil sie einem Zustand quälender Heillosigkeit verfallen war, so heißt es von den mit der „Vorgabe“ des Geistes Bedachten, daß sie in ihren Herzen seufzen und sehnsuchtsvoll der endgültigen Erlösung entgegenharren (8,23).³⁹

Paulus hat sich wiederholt über diesen „eschatologischen Vorbehalt“ ausgesprochen, am eindringlichsten und differenziertesten im Ersten Korintherbrief:

Ich sage euch, Brüder: Die Zeit ist kurz. Daher soll sich in Zukunft, wer verheiratet ist, so verhalten, als sei er es nicht; wer weint, als weine er nicht; wer sich freut, als freue er sich nicht; wer erwirbt, als besäße er nicht; wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht: denn die Gestalt dieser Welt vergeht (7,29ff).⁴⁰

Hier schlägt sich das heilsgeschichtlich gedachte „noch nicht“, das sich aus dem Ausstehen des vollendeten Heils ergibt, in einen handlungstheoretischen Fiktionalismus nieder. Aber das „Als ob“ des Apostels ist nicht nur als interimistische Handlungsanweisung gedacht. Ehe, Weltschmerz, Lebensfreude, Besitz und Leistung sind für ihn vielmehr Gegebenheiten und Verhaltensweisen, denen lediglich ein Übergangswert zukommt. Wie alles Kontingente von innen her in Frage gestellt, dürfen sie daher weder zum Selbstzweck erklärt noch zum Lebensinhalt hochstilisiert werden. Es wäre grundverkehrt, sich mit ihnen

„auf Dauer“ einrichten zu wollen. Der Zuspruch des Apostels erlaubt zweifellos wichtige Rückschlüsse auf sein eigenes Existenzverständnis. In der Doppelbödigkeit der Aussage spiegelt sich etwas von seiner eigenen „Gebrochenheit“. Das aber ist die Verschränkung des noch fortwirkenden Alten. Der Konflikt zerreißt ihn bis in seinen Existenzakt hinein. Denn wie das Neue in ihm Gestalt gewann, indem er in der Totalität seines Seins von Christus ergriffen wurde (Phil 3,12), hat auch die Verhaftung nach rückwärts den Charakter einer noch nicht ganz überwundenen Beschlagnahmung seines ganzen Seins. Folgerichtig schlägt dieser Konflikt auch auf seine Anthropologie durch. „Wer sich an den Herrn bindet“, versichert Paulus in ungenierter Verwendung einer sexuellen Metapher, „ist ein Geist mit ihm“ (1 Kor 6,17). Dabei liegt der Ton mehr noch auf „ist“ als auf der ausgesagten Einheit.

Umgekehrt gilt, wie *Bultmann* hervorhebt, daß der Mensch seinen Leib nicht „hat“, sondern sein Soma „ist“.⁴¹ Da aber „soma“ für Paulus ein insgesamt negativ besetzter Begriff ist, der vor allem die menschliche Triebverhaftung, Hinfälligkeit und Abhängigkeit (1 Kor 7,4) umschreibt, bezeichnet das Begriffspaar Leib–Geist das Spannungsfeld, auf dem der lebenslange Konflikt, der den Menschen auferlegt ist, ausgetragen werden muß. Zwar triumphiert der Geist, weil Gott, der mit dem Wollen auch das Vollbringen bewirkt (Phil 2,13), in Christus jederzeit den Sieg verleiht (2 Kor 2,14). Doch muß dieser Sieg immer wieder gegen das Gesetz, das nach unten zieht (Röm 7,23), erkämpft werden. So kommt es, daß das Heil, sosehr es bereits gewährt ist, immer noch in „Furcht und Zittern“ gewirkt werden muß (Phil 2,12).

Zum Entwurf dieser „dialektischen“, um nicht zu sagen „aporetischen“ Anthropologie kam Paulus nicht durch Spekulation, sondern durch die von ihm selbst durchlebte Konflikterfahrung. Von dem Gedanken besessen, seiner schwachen und anfälligen Konstitution das Äußerste abringen zu müssen, um dem an ihn ergangenen Ruf wenigstens in etwa genügen zu können, sah er sich fortwährend dem Spannungsfeld von Sollen und Können, Wollen und Vollbringen ausgesetzt. Verschärfend kamen die Erfahrungen mit der Urgemeinde und im Missionsfeld hinzu. Zwar wird er von den Altaposteln, den tragenden „Säulen“ der jungen Kirche, als legitimer Glaubensbote durch feierlichen Handschlag anerkannt (Gal 2,9), doch muß er im selben Zusammenhang von Quertreibern berichten, welche die Legitimität seines Apostolats bestreiten und seine Missionserfolge zu untergraben suchen (2,4). Wo er sich von Gott „besiegelt“ weiß, sieht er sich von den Menschen, dazu noch von Glaubensbrüdern, abgelehnt. Das hat zur Folge, daß er seine Botschaft nicht organisch entwickeln, sondern auf großen Strecken nur in harter Defensive vortragen kann. Kein Wunder, daß er die „Rolle“ seiner paradoxen Existenz am glaubhaftesten auf dem „Schauplatz“ ausspielt, auf den er sich als Apostel gestellt sieht.⁴² Nicht weniger als dreimal vermittelt er ein Bild von der Paradoxie des Apostolats. Hochdramatisch klingt die erste Stelle:

Ich glaube tatsächlich, Gott hat uns Apostel auf den letzten Platz gestellt, wie Todgeweihte; denn wir sind ein Schauspiel geworden für die Welt, für Engel und Menschen. Um Christi willen stehen wir als Toren da; ihr dagegen seid klug in Christus. Wir sind Schwächlinge, ihr seid stark; ihr seid angesehen, wir sind verachtet... Werden wir beschimpft – wir segnen; werden wir verfolgt – wir halten stand; werden wir beleidigt – wir trösten. Zum Abschaum der Welt sind wir geworden, verstoßen von allen bis heute (1 Kor 4,9f,12f).

Bruchlos fügen sich dem die Paradoxe an, mit denen der Zweite Korintherbrief die apostolische Lebensform charakterisiert:

Wir gelten als Betrüger und sind doch wahrhaftig; wir werden verkannt und sind doch anerkannt; wir sind wie Sterbende und doch: Wir leben; wir werden geschlagen und doch nicht getötet; wir wirken niedergeschlagen und sind doch fröhlich. Man hält uns für arm, und wir machen doch viele reich, für Habenichtse, und wir besitzen doch alles (6,8ff).

Im Anschluß an das Bild vom Schatz im Tongefäß hatte Paulus denselben Gedanken, jetzt mit einer Wendung ins Christologische, zuvor schon entwickelt: „Von allen Seiten bedrängt und doch nicht erdrückt, angezweifelt und doch nicht verzweifelnd, tragen wir Apostel jederzeit das Todesleiden an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an ihm sichtbar werde“ (4,8ff). Aus dieser Gedankenkette ergibt sich ihm schließlich die Existenzbestimmung, die deutlicher als alle anderen vom fruchtbaren Zusammenfall der gegensätzlichen Momente spricht:

Darum verzagen wir nicht. Auch wenn unser äußerer Mensch aufgerieben wird, erneuert sich der innere von Tag zu Tag (4,16).

Es ist fast mit Händen zu greifen, wie hier die esoterische Perspektive des Menschseins, die seiner mystischen Selbsterfahrung entspricht, die durch seinen Weltbezug definierte Außensicht durchbricht, doch so, daß der Zerfall des Außen geradezu als die Bedingung für die Auferbauung der Innerlichkeit erscheint. In dieser Formel klingt nicht nur etwas von dem Konflikt durch, den das Wort vom gegenseitigen Aufbegehren von Fleisch und Geist (Gal 5,16f) beschreibt, sondern, fast deutlicher noch, die von Paulus auf den Missionsreisen wiederholt gemachte – und auch von der Apostelgeschichte bestätigte – Erfahrung.⁴³

Daß es sich nicht nur um eine gedeutete, sondern um eine vor aller Deutung gelebte Paradoxie handelt, kommt dort zum Vorschein, wo der Apostel sein Verhalten charakterisiert. Obwohl sein Auftreten als schwächlich gilt – „Ja, die Briefe, wird gesagt, sind wuchtig und kraftvoll, aber sein persönliches Auftreten ist matt und seine Rede flau“ (10,10) –, weiß er sein Zeugnis doch begleitet vom „Erweis des Geistes und der Kraft“ (1 Kor 2,4). Denn in ihm ist, als Folge seiner Unterwerfung unter die ihn prägende Gottestat, Christus selbst wirksam. So kommt in seiner Schwachheit fortwährend der Selbsterweis Gottes zum Zug. Das haben die Galater instinktiv bemerkt, als sie wegen seiner irritierenden

Körperschwäche nicht etwa – in apotropäischer Absicht – vor ihm ausgespuckt, sondern ihn wie einen Engel Gottes bei sich aufgenommen haben (Gal 4,14).⁴⁴ Und das wurde nach ihnen auch den Thessalonikern deutlich, als sie aus seinen Worten, wie es auch tatsächlich ihrer Dignität und Intention entsprach, das Wort Gottes heraushörten (1 Thess 2,13).

Aber die Paradoxie zeigt sich nicht nur in den reaktiven Verhaltensweisen des Apostels, sondern mehr noch in der Art, wie er sein in das Spannungsfeld von Noch-nicht und Nicht-mehr eingelassenes Dasein lebt und seine Möglichkeiten ausspielt. Anders als ein auf der Basis fragloser Identität geführtes Leben gibt ihm diese Existenz der gelebten Paradoxie die Verfügungsfreiheit über sich selbst und seine Fähigkeiten. Das zeigt sich schon in seinem Umgang mit dem ihm von Tradition und Umwelt zugetragenen kategorialen Material. Er greift es auf, stellt es, bisweilen sogar gewaltsam, in den Dienst seiner Sache (2 Kor 10,5), läßt es dann aber auch wieder fallen, um sich anderer Denkformen zu bedienen. Vom gleichen Stil ist der Umgang mit seiner eigenen Existenz geprägt. Er ringt ihr das Äußerste ab, bringt sie vehement zur Geltung, schiebt sie aber um des höheren Zweckes willen – „wenn nur auf jede Weise Christus verkündet wird!“ (Phil 1,18) – auch wieder beiseite. Fast könnte der Eindruck entstehen, es ginge ihm gar nicht um sich selbst, ja als liege sein Schwerpunkt nicht in seinem Ich, sondern in dem, von dem er sich geliebt, berufen und in Pflicht genommen weiß. Aber gerade so ist es ihm durch das Daseinsmodell des „Nicht mehr ich – er in mir“ auferlegt. Was die dadurch gewonnene Freiheit besagt, kommt vielfältig zum Ausdruck, aber vielleicht nie so bewegend wie in dem Satz: „Allen bin ich alles geworden, um wenigstens einige zu retten“ (1 Kor 9,22). Freiheit zum selbstvergessenen Dienst: Das ist für Paulus die schönste Frucht eines Lebens, das ans Kreuz der Paradoxie geschlagen ist.

Gerettete Identität

Die „klassische“ Paulusforschung ging davon aus, daß die Probleme des Apostels nicht mehr die unseren sind und daß seine Lösungsmodelle deshalb nur in mehr oder minder stark abgewandelter Form auf Gegenwartsfragen angewendet werden können. Das mag auf die konkreten Problemfelder weithin zutreffen. Doch gibt es auch Fragen, die den Apostel ebenso wie den heutigen Menschen – im Einzelfall vielleicht noch dringlicher – betreffen. Dazu gehört die Frage der Identitätsfindung.

Daß Paulus in seiner Existenzerfahrung etwas von der Identitätskrise des heutigen Menschen vorweggenommen habe, heißt freilich nicht, daß er sich wie *Bernhard von Clairvaux* als die „Chimäre“ seines Jahrhunderts vorgekommen sei, daß er sich wie *Montaigne* als eine Anhäufung von Gegensätzlichkeiten oder gar, wie *Pascal*, als „hassenswert“ empfunden habe, und es heißt noch weniger,

daß er wie die Figuren *Kleists* von Anwandlungen der Selbstentfremdung befallen worden sei, zu schweigen von der Neuakzentuierung, die das Identitätsproblem in *Heideggers* Lehre von der Alltäglichkeit erfuhr.⁴⁵ Wohl aber soll damit gesagt sein, daß sich bei ihm mehr oder minder deutliche „Spurenelemente“ von alledem nachweisen lassen. Wer so wie er mit der Möglichkeit rechnet, daß andere vor ihm – und wäre es auch nur wegen eines abstoßenden Körperleidens – ausspucken (Gal 4,14), steht zu sich selbst in einem derartigen Spannungsverhältnis, daß ihm der Sinn seines Seins und Wirkens fraglich, dunkel und unersichtlich werden kann. Wenn Paulus derartige Stunden der Verunsicherung und Selbstzweifel durchgemacht hätte, wäre ihm im übrigen nichts Befremdliches, sondern nur das widerfahren, was *Martin Buber* die Identitätskrise nannte, die große Lehrmeister vor der Wegscheide ihres Schicksals zu befallen pflegt.⁴⁶ Zwar gibt es keinen direkten Beleg einer depressiven Selbsteinschätzung des Apostels; doch konnte er schwerlich sagen, daß er den Kritikern „zum Abschaum der Welt“ geworden sei (1 Kor 4,13), ohne davon bis in sein innerstes Selbstgefühl betroffen worden zu sein.

Noch deutlicher sind die Signale, die auf Montaigne, Pascal und Kleist vorausweisen. An die Anhäufung von Gegensätzlichkeiten erinnern die Aussagen, in denen sich Paulus als verkannt und doch anerkannt, als niedergeschlagen und doch jederzeit fröhlich, als arm und doch viele bereichernd, als geschlagen und doch nicht getötet bezeichnet. Wie ein Vorgriff auf das „moi haissable“ wirkt der Satz des Römerbriefs: „Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse“ (7,15). Und von Alkmene, die ihren Busen verflucht, weil sie sich durch ihn täuschen ließ,⁴⁷ könnte auch der Aufschrei desselben Schreibens stammen: „Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich aus diesem todverfallenen Leib erretten?“ (7,24).⁴⁸ Ein grundsätzliches Argument kommt hinzu, das sich aus dem Beitrag des Apostels zur Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins ergibt. Wenn es zutrifft – und alles spricht dafür –, daß unter allen antiken Autoren, die jüdisch-christlichen eingeschlossen, Paulus derjenige ist, der in denkerischer und sprachlicher Hinsicht am stärksten auf die Entstehung der Kategorie des „einzelnen“ hinarbeitete, ist dieser kreative Beitrag nicht ohne das „Fundament“ einer existentiellen Krisenerfahrung zu denken. Wie alle großen Ideen ist auch die der Subjektivität in mindestens ebenso hohem Maße erlitten wie erdacht. Dann aber sind alle Indizien, die auf eine im Grund der kreativen Leistung sich abspielende „Leidensgeschichte“ hindeuten, rigoros zu interpretieren. Und das heißt: Auch dort, wo sich Paulus seinem rhetorischen Schwung zu überlassen scheint, wird man seine Äußerungen vollgewichtig und ernst nehmen müssen. Und dort, wo er seine eigene Subjektivität hinter einem idealtypischen Ich zu verstecken scheint, wird man wenigstens mit einer existentiellen „Zweitbedeutung“ zu rechnen haben.

Mit Erfahrungen, die auf den Begriffsenner „Identitätskrise“ gebracht werden können, ist aber nicht nur dort zu rechnen, wo Paulus von den seine

Existenz belastenden und durchsetzenden Nöten redet, sondern mindestens ebenso sehr auch dort, wo er vom Glück ihrer Überwindung spricht. Wie *Bornkamm* beobachtete, klingen die in diesem Zusammenhang begegnenden Äußerungen nicht nur wie die Bekundungen eines dankerfüllten Herzens, sondern wie Siegesrufe.⁴⁹ Tatsächlich wirkt der Schlußsatz der „Rechtfertigungsbotschaft“ – „Wo bleibt noch das Rühmen? Es ist ausgeschlossen! Durch welches Gesetz? Durch das der Werke? Nein, durch das Gesetz des Glaubens!“ (Röm 3,27) – wie eine Vorwegnahme des triumphalen Wortes, mit dem das Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefs schließt: „Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? ... Gott sei Dank, der uns den Sieg verleiht durch Jesus Christus, unsern Herrn!“ (15,55.57). Nicht weniger gehört aber auch das Bekenntniswort dazu, mit dem Paulus im Römerbrief seine Explikation des neuen, geisterfüllten Daseins beschließt:

Denn ich bin gewiß: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn (8,38f).

Man würde ein wichtiges Moment dieser Aussagen überhören, wenn man in dem so betont affirmativen Klang nicht auch die Untertöne vernehmen würde, die der Erinnerung an die überwundene Krise entstammen. Im Triumph dieser Aussage blickt Paulus – wenigstens mit einem Seitenblick – auf den Abgrund zurück, dem er entrissen worden ist. Dabei gründet die neugewonnene Selbstsicherheit gerade nicht auf das Bewußtsein des eigenen Beitrags, sondern darauf, daß sich die siegreiche Gottestat in seiner Schwachheit vollendete. Insofern war es, bei aller Einseitigkeit der Interpretation, zuletzt doch ein hermeneutisches Glanzstück, als *Luther* schon aus dem Eingangswort der paulinischen „Rechtfertigungsbotschaft“ den Sinn heraushörte, bei dem sich ihm „die Pforten des Paradieses“ zu öffnen schienen (Röm 1,17).⁵⁰ Wenn man davon ausgeht, daß damit die Konstituierung des subjektiven Bewußtseins seinen Ausgang nimmt, die im philosophischen Denkraum dann nochmals von *Descartes* vollzogen wurde,⁵¹ wird man *Luther* die Rolle eines Kronzeugen dafür zubilligen müssen, daß Paulus im Kontext dieser Stellen mehr, als der formelle Wortlaut erkennen läßt, aus der Position der geretteten Identität redet. Bei aller Affinität zum Aufbruch des neuzeitlichen Individualismus bleibt freilich eine gewaltige Differenz. Denn es ist nicht das errungene, womöglich gar der göttlichen Übermacht trotzen- „Ich“, aus welchem Paulus spricht, sondern das geschenkte, das sich, so sehr es aus der eigenen Seinstiefe redet, letztlich doch ganz der rettenden Gottestat verdankt.⁵²

Die „Basis“, auf der sich die Identitätskrise ausbildet, ist, wie *Bultmann* zeigte, die Leiblichkeit.⁵³ Denn für Paulus hat der Mensch nicht nur einen Leib; er „ist“ vielmehr, wie bereits erwähnt, sein „soma“. ⁵⁴ Dadurch steht der Mensch zu sich selbst in dem neuerdings von *Erich Fromm* herausgestellten

Spannungsverhältnis von „Haben“ und „Sein“.⁵⁵ Das aber besagt nicht nur, daß er im Besitz – und läge ihm dieser so nah wie die eigene Leiblichkeit – niemals seine volle Genüge findet und demgemäß stets danach strebt, das, was er von Natur, Herkunft oder Leistung her „hat“, in die Identität des Seins zu überführen; vielmehr heißt es auch umgekehrt, daß er das immer erst noch „erwirken“ muß, was er ist. Denn dem Menschen ist es gleicherweise auferlegt, das immer erst aus sich zu machen, was er ist, wie seinem sachlichen Wesensbestand den Stempel des personalen Seins aufzuprägen. Nach Bultmann ist damit ein Zweifaches gegeben: die Möglichkeit des Menschen, „mit sich selbst einig zu sein oder sich selbst entfremdet, mit sich selbst zwiespältig zu sein; die Möglichkeit, über sich zu verfügen, oder diese Verfügungskraft zu verlieren und fremder Macht preisgegeben zu sein“.⁵⁶ Hier also, in der menschlichen Leiblichkeit, ist mit Paulus die Einbruchsstelle jener existentiellen Dialektik zu suchen, die sich zum Selbstzerwürfnis und schließlich zur Selbstentfremdung des in die Identitätskrise geratenen Menschen steigert. Hier, in seiner Leiblichkeit, sieht er sich vor jenen „Fremdbereich“ seines eigenen Daseins gestellt, der sich nicht nur der vollständigen Willensregie entzieht, sondern in triebhaften „Schüben“ und „Drängen“ gegen sie aufbegehrt. Im Extremfall führt das bis zu jenem Zustand der Übermächtigung, von dem Paulus sagt, daß der Mensch nicht mehr in freier Selbstverfügung entscheidet, sondern daß die in ihm waltende „Sünde“ das Gesetz des Handelns an sich reißt (Röm 7,17). Erst wenn man die Dinge bis zu diesem Extrem verfolgt, begreift man, daß der Aufschrei: „Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich von diesem todverfallenen Leib erretten?“ in erster Linie als Bekundung der menschlichen Identität verstanden sein will.

Aber dort, wo der Mensch mehr als irgendwo sonst der Fremdbeeinflussung ausgesetzt ist, geschieht auch das Umgekehrte. Mit dem Pathos unangreifbarer Überlegenheit erklärt Paulus am Schluß des Galaterbriefs, gleicherweise an die Adresse seiner Gegner wie an die der Briefempfänger gewandt:

In Zukunft setze mir niemand mehr zu: denn ich trage die Malzeichen Jesu an meinem Leib! (6,17).⁵⁷

„Anfällig“ ist der Leib für den Apostel somit auch in dem Sinn, daß vorab an ihm das von Gott gewirkte Wunder der Neuschöpfung sichtbar wird. In seinem eigenen Fall zeigt sich das daran, daß die Narben, die er sich bei der Ausübung seines apostolischen Dienstes zuzog, als die Wundmale Jesu lesbar werden.⁵⁸ In den Malzeichen, die der Apostel an seinem Leib trägt, bekundet sich nicht nur die Tatsache seiner totalen Inanspruchnahme durch Christus, die durch die Narben besiegelt, ratifiziert und „aktenkundig“ geworden ist; und in dem impulsiven Schlußwort des Galaterbriefs wird nicht nur deutlich, daß diese Tatsache für Paulus bewußtseinsbestimmend geworden ist; vielmehr drückt sich darin auch das Wissen um die Identität aus, in die er mehr noch „hineingerettet“

wurde, als daß er sie den desintegrativen Faktoren seines Daseins abzurufen vermochte. Nicht umsonst folgt das Schlußwort fast unmittelbar – die Seligpreisung „Friede und Erbarmen über alle, die sich von diesem Grundsatz leiten lassen!“ (6,16) hört sich eher wie ein Zwischenruf an – auf den Satz, der sich wie eine Rekapitulation des ganzen Briefs ausnimmt: „Denn was zählt, ist weder die Beschneidung noch Unbeschnittensein, sondern eine neue Schöpfung“ (6,15). Dazu fühlt sich Paulus auch in dem Sinn geführt, daß für ihn der Konflikt, von dem er zweifellos nicht nur nach Art eines Fremdreferats berichtete, in dem Maß, wie Christus in ihm Gestalt gewann (4,19), ausgestanden, der Schatten der Überfremdung beseitigt, die fraglose Identität gewonnen ist. Gleichzeitig wird aber auch auf eine ebenso eindringliche wie glaubhafte Weise klar, daß die Identität, aus der Paulus lebt, nicht die Folge seiner Selbstsetzung, sondern die Frucht der in ihm geschehenen Gottestat ist. Auch in diesem Sinn gilt sein Wort: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin!“ (1 Kor 15,10).

3. Kapitel

Die Konzeption

Athene sprang gewappnet in voller Kraft aus dem Haupte des Zeus hervor. So ist die Theologie des Paulus nicht entstanden. Sie ist gewachsen und geworden, und wir begreifen sie wie alles Geschichtliche nur in dem Maße wirklich, als wir in ihr Werden hineinsehen. Das wird ja nur sehr unvollkommen gelingen. Immerhin lassen sich wertvolle Erkenntnisse gewinnen, die geeignet sind, dem Bilde der uns fertig entgegentretenden Anschauung noch mehr Leben zu geben.

(Wrede, Paulus)

Paulus und Jesus

Wenn man versuchen wollte, die Denkwelt des Apostels auf den Nenner einer einfachen Formel zu bringen, wäre es gewiß nicht die anselmische Maxime von der „Fides quaerens intellectum“, die nach einer Bemerkung *Martin Grabmanns* als die „weithin strahlende Aufschrift über dem Portal der eigentlichen Scholastik“ steht.¹ Eher schon könnte sich Paulus in der Formel „Verbum quaerens hominem“ wiedererkennen. Denn das Wort Gottes im Medium seiner Missionspredigt hörbar werden zu lassen, war zweifellos seine zentrale Absicht. Dieser Zielsetzung unterstand auch seine denkerische Leistung, die, obwohl sie nicht hoch genug veranschlagt werden kann, von dieser funktionalen Bestimmung geprägt und gekennzeichnet ist. Deshalb ist es, wenn nicht irreführend, so doch voreilig, im Sinn eines Standardbegriffs der Paulusforschung von einer „Theologie“ des Apostels zu reden.²

Nein, Paulus tritt nicht mit einer Lehre an, und er entwickelt darum auch keine „Doktrin“. Dazu würde gehören, daß sein Ausgangspunkt in einer „Idee“ besteht, und daß ihm daran liegt, diesen Ausgangsgedanken systematisch zu entwickeln. Davon kann bei ihm aber keine Rede sein. Außerdem steht er, theologiegeschichtlich gesehen, am Anfang der Entwicklung, die zur Ausbildung einer Doktrin und in deren Gefolge zum Entwurf theologischer Systeme führt. Mit dieser These ist freilich keineswegs ausgeschlossen, daß sich bei Paulus „theologische Fragmente“ von einer Großartigkeit finden, wie sie später nie mehr, auch nicht von den größten Systementwürfen, erreicht wurde. Und

noch weniger ist damit verneint, daß paulinisches Gedankengut immer wieder als Anreiz zu theologischer Explikation empfunden wurde. Ohne die Anstöße seines Denkens wäre der theologische Beitrag *Augustins* sowenig denkbar wie derjenige *Karl Barths*, wobei diese beiden um so mehr zu nennen sind, als sie gleicherweise ihren paulinischen Ausgangspunkt einbekennen: Augustinus, sofern er sich durch das „tolle lege“ an das „zufällig“ aufgeschlagene Römerwort (13,12ff) verwiesen sieht, das Licht und Gewißheit in sein kummervolles Herz einströmen läßt; Barth durch seinen Römerbrief-Kommentar (von 1919 und 1922).³

Was Paulus von einer System-Theologie distanziert, sind drei elementare Tatsachen seines Denkens: die unentflechtbare Verwebung christologischer und soteriologischer Aussagen; die beständige Selbstüberholung seiner Positionen und sein lebensgeschichtlich-mystischer Ausgangspunkt. Schon in seiner unmittelbaren, von ihm selbst noch mitgetragenen „Nachfolge“, wie sie etwa der Kolosserbrief dokumentiert, ist eine merkbare Verstärkung der Tendenz zu klarer Unterscheidung der Perspektiven zu verzeichnen. In aller Form sind hier im einleitenden Christuslied (1,15–20) die den Hymnus eröffnenden Seinsausagen, die Christus das „Bild des unsichtbaren Gottes“ und den „Erstgeborenen (vor) aller Schöpfung“ nennen (1,15), vom soteriologischen Schlußteil abgesetzt, wo es von dem als „Haupt des Leibes“ und „Erstgeborenen der Toten“ (1,18) angesprochenen Christus heißt, daß es Gott gefiel, die „ganze Fülle in ihm wohnen zu lassen und alles in ihm zu versöhnen“ (1,19f).⁴

Ganz anders die Parallelstelle im Zweiten Korintherbrief, die den Gedanken von der Gottesbildhaftigkeit Christi mit der Vorstellung von seiner heilstiftenden Ausstrahlung verband (4,4), und ganz anders auch der Eingang des Ersten Korintherbriefes, wo die substantivischen Prädikationen Christi von vornherein soteriologisch akzentuiert werden. Von ihm, dem in der tönlichen Kreuzespredigt Verkündeten, heißt es, daß er „für uns zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligkeit und zur Erlösung“ wurde (1,30). Hier fehlt nicht nur auf signifikante Weise der das System ermöglichende und bezwingende Unterscheidungswille; vielmehr zielt die Intention der Formulierungen gerade darauf ab, das mit den Begriffsworten Bezeichnete so auszusagen, daß es als Inhalt der göttlichen Heilszusage glaubhaft wird.

Dieser durchgängigen Tendenz, die Begriffe nicht nach Art von Ideen leuchten, sondern in der Weise von Namen reden zu lassen – im Anschluß an *Franz Rosenzweig* könnte man geradezu von einer Rückverwandlung der Begriffe in Namen sprechen⁵ –, entspricht die entgegengesetzte, die mit der Dynamik des paulinischen Denkens zusammenhängt. Zwar gibt es für Paulus durchaus feste Strukturen und kontinuierlich festgehaltene Inhalte, die, wenn sie aus dem Prozeß seines Gesamt Denkens herausgelöst werden, durchaus zu Ausgangspunkten einer „Theologie“ stilisiert werden können. Doch dürfte man darüber keinesfalls übersehen, daß das Denken des Apostels, mit einem

Seitenblick auf die amerikanische „Prozeß-Theologie“ gesprochen, den Charakter einer fortwährenden Selbstüberschreitung hat, auch wenn davon nur in wenigen Reflexionsaussagen formell die Rede ist.⁶ Dafür fallen diese um so schwerer ins Gewicht. Dazu gehört schon die Versicherung des Zweiten Korintherbriefs:

Wenn wir von Sinnen waren, geschah es für Gott; wenn wir besonnen sind, geschieht es für euch. Denn die Liebe Christi drängt uns, da wir erkannt haben: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben. Und er ist für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der für sie gestorben und auferweckt worden ist (5,13ff).

Der Kontext dieser Stelle läßt auch keinen Zweifel an der Herkunft dieser Dynamik. Es ist die Erwartung der Parusie, die die gesamte Lebens- und Denkbewegung an sich reißt. Von diesem „Sog“ ist sogar das Lebensgefühl des Apostels betroffen. Mit allen, die sich in die gleiche Situation verwiesen sehen, seufzt er beklommen, weil er nicht, wie es der Mensch ohne Hoffnung befürchten müßte, „entkleidet“, sondern „überkleidet“, also von der Vollendungsgestalt überholt werden möchte (5,4). Ob Paulus darin „irrte“, wie nach *Ben-Chorin* „nicht laut und deutlich genug gesagt werden“ kann, bleibe dahingestellt.⁷ Auf jeden Fall gewann der Apostel mit und in der Naherwartung jenen Blickpunkt, der es ihm erlaubte, die – christlich gesehene – Geschichtlichkeit des menschlichen Seins und Denkens mit einer vorher nicht von ferne erreichten Klarheit zum Vorschein zu bringen. Und noch weniger ist daran zu zweifeln, daß er dadurch seine dynamische Denkstruktur gewann. Es liegt auf der Hand, daß es sich dabei um eine denkbar systemfremde Denkstruktur handelt. Denn im Interesse stabiler Konturen bedarf das System fester Ausgangspunkte. Für Paulus aber lag alles, was Festigkeit, Gewißheit und Dauer verlieh, in dem, was von Gott her zu erwarten war. Von daher bestimmte sich die Signatur seines Wesens und Denkens: „Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir liegt. Das Ziel vor Augen, jage ich dem Kampfpfeil der himmlischen Berufung nach, die uns Gott in Christus Jesus schenkt“ (Phil 3,13f). Kein Wunder, daß er im gleichen Zusammenhang nicht von seiner „Erkenntnis“ Christi spricht, sondern davon, daß er ihn „kennenlernen möchte“ (3,10) und daß er dieses Erkenntnisbegehren als seine „Reaktion“ auf ein vorgängiges Ergriffensein durch Christus zu verstehen gibt (3,12).

Freilich, auch das paulinische Denken hat einen Ausgangspunkt. Doch unterscheidet er sich fundamental von allem, was den Tatbestand eines Ausgangspunkts in der Form eines Prinzips, eines Programms oder einer Maxime erfüllt. Ausgangspunkt ist für Paulus vielmehr die „Gottestat“ (*Wikenhauser*), der er seine Sinnbestimmung, seine Berufung, seine Wesensprägung und seinen Lebensinhalt verdankt. Ausgangspunkt ist für ihn, um es mit aller Deutlichkeit zu sagen, die Christophanie vor Damaskus, die der entscheidenden Lebens- und Denkwende gleichkam. Soviel Paulus an „Vorwis-

sen“ – nicht nur an Kenntnissen des Alten Testaments und rabbinischer Theologeme, sondern auch an Informationen über den historischen Jesus und seine Jüngergemeinde – mitgebracht und soviel er an nachträglichen Einsichten hinzugewonnen haben mochte, bleibt doch das Damaskuserlebnis das prägende Ereignis seiner Lebens- und Denkgeschichte. Den Beweis dafür erbringen die Briefe, die sich – abgesehen davon, daß das Berufungserlebnis immer wieder in ihnen durchbricht – auf beträchtliche Strecken wie Extrapolationen des im Schlüsselsatz des Galaterbriefs (1,15f) Gesagten ausnehmen. Das gilt nicht nur für das „autobiographisch“ klingende Kernstück des Philipperbriefs, sondern auch für das Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefs und die Ausführungen des Römerbriefs über die im Kontrast zur menschlichen Verfallenheit gesehene pneumatische Existenz.

Und ebenso kennt Paulus eine elementare Auslegung der zentralen Intuition. Sie erfolgt in dem, was der Erste Korintherbrief im Gegenzug zu der gottblinden Weltweisheit und ihrer Selbstausslegung die „Weisheitsrede“ (logos sophias) nennt, die als die erste der Geistesgaben (12,8) das Geheimnis der verborgenen Gottesweisheit (2,7) zum Inhalt hat. Obwohl unmittelbar der „Erkenntnisrede“ (logos gnoseos) zugeordnet, wäre diese Wissensform doch mißverstanden, wenn man sie, einer aktuellen Neigung entsprechend, auf den theologischen Erkenntnisakt beziehen und aus diesem Kontext erklären würde. Denn so wie sich die mit den „Vollkommenen“ gemeinten Adressaten der Weisheitsrede von der Elite der theologisch Gebildeten unterscheiden, hebt sich auch das an sie gerichtete „Wort“ vom Charakter und Stil der theologischen Rede ab. Es ist das Wort der grundlegenden Explikation des „für uns von Gott zur Weisheit Gewordenen“ (1,30) und in der geistgewirkten Weisheit Begreifenen (2,13), das die Dimension der theologischen Reflexion ebenso eröffnet, wie es sie durch seinen zum „Abgrund des Göttlichen“ (2,10) vordringenden Tiefgang übergreift. Indessen ist mit der Identifizierung des Ausgangspunkts erst die Hälfte des Tatbestands umrissen. Denn noch ist die Frage offen, wie das Berufungserlebnis des Apostels zum Ausgangspunkt seiner Denkbewegung werden konnte. Und das ist die Frage nach dem kognitiven und kommunizierbaren Element der im Grund der paulinischen Denkwelt erscheinenden Christophanie.

Die Antwort wird auf der einen Seite davon ausgehen müssen, daß Paulus sein Berufungserlebnis als göttliche Selbstoffenbarung versteht, die sich ihm spontan im Bild der Lichtwerdung am Schöpfungsmorgen darstellte, und daß er dabei auf der anderen Seite daran festhielt, einer Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt worden zu sein. Dabei kommt der zweite Gesichtspunkt – die Qualität der Berufungsvision als Ostererscheinung – zunächst nur sekundär, als Sicherung des dialogischen Charakters des Grundvorgangs, ins Spiel. Dagegen liegt das Hauptgewicht bei diesem ersten Durchgang auf dem Offenbarungs- und Lichtungscharakter des Geschehens. Das eine wie das andere weist die paulinische Berufungsvision als Wahrheitsgeschehen aus. Schon der Römerbrief

kennt die Vorstellung von der sich gegen den Widerstand der Sünde durchsetzenden Gotteswahrheit (3,7). Und zu Beginn der Zentralstelle des Zweiten Korintherbriefs legt Paulus Wert auf die Feststellung, daß er bei der Verrichtung seines apostolischen Dienstes als Wahrheitszeuge auftrete und sich dadurch „vor dem Angesicht Gottes jedem menschlichen Gewissen“ empfehle (4,2). Dem folgt dann die wahrheitstheoretische Zentralessage, in der er auf die Herkunft der von ihm zur Geltung gebrachten Wahrheit reflektiert. Er verdankt sie weder der Erhellungskraft der Vernunft noch dem rationalen Disput, der in seinem christlichen Verständnis, mit *Karl Rahner* gesprochen, die „kollektive Findung der Wahrheit“ zum Zielinhalt hat,⁸ sondern einem diesen menschlichen Initiativen durchaus konformen und ihnen doch grenzenlos überlegenen Geschehen von Gott her. Im Zug dieses Geschehens kam es dazu, daß ihm die Gotteswahrheit dort im buchstäblichen Sinn des Wortes „aufging“, wo er es in seinem anfänglichen Fanatismus am wenigsten erwartet hatte: auf dem Antlitz des in seiner Gottbildhaftigkeit erschauten Christus (4,4). Die Wahrheit, auf die es für ihn entscheidend ankam, hatte somit nicht die Signatur einer Idee, sondern die einer Person. Medium ihres Aufgangs war das Antlitz des Auferstandenen, der ihm vor dem Stadttor von Damaskus in der Machtfülle seiner Gott-herrlichkeit entgegentrat.

Der dialogische Begegnungscharakter dieses Vorgangs bringt es mit sich, daß zwischen Vermittlung und Vermitteltem nicht mehr adäquat unterschieden werden kann. Wenn je einmal, trifft hier der medientheoretische Leitsatz *Marshall McLuhans* zu, wonach das Medium selbst die – dominierende – Botschaft ist.⁹ In die angemessenere Sprache des Dialoggeschehens zurückübersetzt heißt das, daß sich der vom Blick des Auferstandenen Getroffene nicht nur so „ins Bild gesetzt“ sah, daß er selber sehend wurde, sondern daß er in diesem „Anblick“ zugleich das Gesetz seines Sehens entdeckte. Mehr läßt sich der paulinischen Aussage nicht entnehmen. Doch kam es im Fortgang der mit ihr eröffneten Motivgeschichte dazu, daß die Väter, allen voran der junge *Augustinus*, die Metapher vom „Antlitz der Wahrheit“ entwickelten.¹⁰ Von dieser fortentwickelten Sinndeutung fällt durchaus auch Licht auf den paulinischen Anfang. Denn die Wahrheit, durch die sich Paulus jedem menschlichen Gewissen empfohlen weiß, wird nicht sosehr dadurch gefunden, daß man sie erschaut, als vielmehr dadurch, daß man sich von ihr erblickt weiß. In ihrem Sinnzentrum ist sie die Wahrheit des im Glanz göttlichen Offenbarungslichtes aufleuchtenden Angesichtes Jesu Christi.

Vor allem aber ist die wahrheitstheoretische Konzeption des Apostels dadurch gekennzeichnet, daß er an den entscheidenden Stellen anstatt von „Wahrheit“ von „Weisheit“ spricht. Zu einem Teil hängt das damit zusammen, daß er auch diese Konzeption reaktiv, in der abgrenzenden Auseinandersetzung mit Gegenpositionen, entwickelt. Die grundlegenden Erwägungen zu Eingang des Ersten Korintherbriefs zeigen deutlich die Spuren dieser Auseinandersetzung:

Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkünden Christus als den Gekreuzigten: für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen (1,22–25).¹¹

Schon beim ersten Anlauf zur Promulgation stößt Paulus, wie er es mit voller Härte bei seiner Areopagrede (Apg 17,16–34) erfuhr, auf die Front der hellenistischen Denkweise, die sich von ihrem innersten Ansatz her – der „wahren Welt“, wie *Nietzsche* den platonischen Ideenkosmos nannte – gerade seiner Zentralposition gegenüber verweigert. Denn sie sucht Wahrheit in jener zugleich abgeblendeten und abkünftigen Form, die als Verifikationsbasis nur den Kosmos gelten läßt und von Paulus demgemäß als „Weisheit der Welt“ charakterisiert wird. Dagegen ist „Weisheit“ für ihn die rückbezügliche, auf ihren ureigenen Erhellungsgrund verwiesene und begründete Wahrheit. Und der Dissens, in dem er sich gegenüber dem durchaus kompetenten Auditorium des Areopags bewegte, hatte, wie es sich ihm nachträglich klärte, seinen innersten Grund in der Tatsache, daß für das in der „Weltweisheit“ befangene Auditorium nur das als wahr und sinnvoll gelten konnte, was von der Weltwirklichkeit her möglich und denkbar war.¹²

Damit hört der polemische Rückbezug freilich auch schon auf, form- und sinnbestimmend nachzuwirken. Unabhängig von jeder Rücksicht, selbst von der Rücksicht auf die Mächte und Gewalten der ganzen Welt, formt sich das Wahrheitsverständnis des Apostels aus. Die Wahrheit, für die er eintreten und kämpfen, leben und sterben wird, hat ihren lebendigen Sinngrund in Christus. Auf ihn ist sie zurückbezogen, in ihm gründet sie; aus ihm entbirgt sie sich. So ist sie der Inbegriff aller Sinndeutung, die von ihm als Schlüssel und Interpretament ausgeht, aber auch dies nur deshalb, weil sie die kognitive Urgestalt seiner immerwährenden Selbstmitteilung ist. Um diese Rückbezüglichkeit fortwährend in Erinnerung zu halten, spricht Paulus von der mit Christus identischen Weisheit:

Von ihm her seid ihr in Christus Jesus, den Gott für uns zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heilung und Erlösung gemacht hat (1,30).¹³

Doch gerade hier, in diesem Freiraum jenseits aller Polemik, wird das neue, weisheitliche Wahrheitsverständnis für Paulus zum Ferment eines umfassenden Sinnentwurfs, wird der Zuspruch zum Prinzip eines Disputs, wird die Sinnfindung zum Zentrum einer „Wissenschaft“, wird die Intuition zur Konzeption. Denn wenn es auch verkehrt wäre, bei ihm von einer ausgearbeiteten Doktrin oder gar von einer Theologie zu sprechen, besitzt er in seinem christozentrischen Wahrheitsbegriff doch den Schlüssel, dem sich kein Geheimnis mehr verweigert, und mit ihm das Prinzip einer umfassenden Deutung der menschlichen, geschichtlichen und zumal der religiösen Probleme. In der Art,

wie er diese kognitive Überzeugung zum Ausdruck bringt, meldet sich dann freilich sofort wieder das polemische Interesse:

Auch wir verkünden Weisheit unter den Vollkommenen, aber nicht die Weisheit dieser Welt oder der Machthaber dieser Welt, die einst entmacht werden. Vielmehr verkünden wir das Geheimnis der verborgenen Gottesweisheit, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung. Keiner der Machthaber dieser Welt hat sie erkannt; denn hätten sie die Gottesweisheit erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt. Nein, wir verkünden, wie es in der Schrift heißt: Was kein Auge geschaut, was kein Ohr vernommen und was keines Menschen Herz jemals empfunden hat, was Gott aber denen bereitete, die ihn lieben (2,6–9).

Um diese wichtige Aussage von ihrem Schluß her anzugehen, so nennt sie in dieser an alttestamentlichen Formulierungen orientierten Wendung die Bedingung, unter der die inzwischen zum Prinzip der Verkündigung erhobene Konzeption überhaupt nur zustande kommen konnte. Nur einem Liebenden kann das Wort der liebenden Selbstzusage Gottes so einleuchten, daß es für ihn zur Erhellung des ganzen Denkens wird. In der Brechung eines romantischen Bewußtseins wird das der junge *Johann Adam Möhler* wiederentdecken und in einem programmatischen Wort seiner Abhandlung „Die Einheit in der Kirche“ (von 1825) zum Ausdruck bringen:

Denn das ist das Geheimnis unserer Erkenntnis Gottes: Nur vom Ganzen kann der, der das Ganze schuf, erkannt werden, weil er sich nur im Ganzen ganz offenbarte; wie soll ihn der einzelne erkennen? Dadurch, daß er, obschon er das Ganze nicht sein, es doch mit großem Gemüte, mit Liebe umfassen kann; obschon er also das Ganze nicht ist, so ist doch das Ganze in ihm; und er erkennet, was das Ganze. In der Liebe erweitern wir uns, die Einzelwesen, zum Ganzen: Die Liebe erfasset Gott.¹⁴

Die Einschlägigkeit des Möhler-Textes beweist sich auch darin, daß er das Problem der Gotteserkenntnis im Horizont eines kosmischen Bewußtseins angeht. Ähnliches bringt das Pauluswort zum Ausdruck, das von der Vorherbestimmung Christi zur Gottesweisheit „vor aller Weltzeit“ spricht und die Christusweisheit damit zum Prinzip aller Welt- und Geschichtsdeutung erklärt. In der unmittelbaren Paulusnachfolge wird das der Kolosserbrief mit den großen Prädikationen seines Eingangshymnus – fast schon im Stil eines Leergedichts – entfalten:

Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes,
der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.
Denn in ihm wurde alles erschaffen
im Himmel und auf Erden,
das Sichtbare und das Unsichtbare,
Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten:
Alles ist durch ihn und für ihn geschaffen.
Er ist vor aller Schöpfung,
und das All hat in ihm Bestand.
Er ist das Haupt des Leibes, seiner Kirche.

Er ist der Anfang, der Erstgeborene der Toten;
so sollte er in allem den Vorrang haben.
Denn Gott wollte in ihm die ganze Fülle wohnen lassen,
um durch ihn alles zu versöhnen:
Alles, was im Himmel und auf Erden ist,
indem er Frieden stiftete durch das Blut seines Kreuzes (1,15–20).¹⁵

Dagegen ist der originale Paulus mehr am Erkenntnisakt als an der Erkenntnisfrucht interessiert. Für ihn ist ohnehin klar, daß in und mit der Offenbarung des Gottessohnes die ganze Fülle der Wahrheit – „alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis“ (2,3) – mitgeteilt ist; denn: „Wenn er seinen eigenen Sohn nicht verschonte, sondern für uns alle hingab – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ (Röm 8,32). Gemessen an der Fülle des Mitgeteilten kann sich ihm aber der Erkenntnisakt nur als ein lebenslang unabgeschlossener Prozeß darstellen: „Ihn will ich erkennen, die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden, indem ich mit seinem Tod gleichförmig werde“ (Phil 3,10). Vermutlich könnte man noch einen Schritt weitergehen und sagen: Für ihn sei der Erkenntnisweg wichtiger als das Ziel, da das Erkenntnisziel so geartet ist, daß es den Zugang mitbestimmt und somit im Weg zu ihm bereits gefunden ist.

Doch damit ist auch schon angedeutet, daß Christus, sosehr er für Paulus die Mitte der Konzeption ist, in dieser Vermittlung doch keineswegs aufgeht. Nicht die Konzeption gibt den Ausschlag, sondern die Begegnung, nicht das, was durch ihn ins Licht tritt, sondern er, das Licht. Deshalb muß die Deutung der paulinischen Konzeption nochmals überschritten werden, und zwar in Richtung auf das zwischen Paulus und Jesus bestehende Verhältnis, so wie es sich jenseits aller Interessen und Folgen darstellt. Und auch bei der Ausleuchtung dieses Verhältnisses muß noch einmal unterschieden werden. Denn soviel an der Frage nach dem Wissensstand des Apostels über die Lebensdaten des historischen Jesus gelegen ist, so kommt ihr doch im Blick auf das Hauptinteresse nur nachgeordnete Bedeutung zu. Nicht das Vorwissen zählt, sondern die Beziehung. Die aber hat, wenngleich im Rahmen eines weiten Spannungsfelds, den Charakter einer mystischen Identifikation; nicht der Identität, denn Jesus ist und bleibt für Paulus der „Kyrios“, der ihm auch noch als Inhalt des Offenbarungszuspruchs der grenzenlos Überlegene, ihm aus göttlicher Machtvollkommenheit Begegnende bleibt. In der Unerreichbarkeit des Göttlich-Andern kommt ihm Jesus jedoch in einer Weise nah, die sogar vor der Sphäre seines unvertretbaren Selbstseins nicht haltmacht. Im Gegenteil: Die Christuskonzeption des Apostels hat darin ihre Sinnmitte, daß Jesus in seinen Existenzakt eingeht und das an ihn hingeebene Ich mit ihm spricht. Umgekehrt gewinnt Paulus damit die Möglichkeit, im Vollzug seines apostolischen Dienstes, wenn auch immer nur für einzelne Akte, die Rolle Jesu zu übernehmen, um aus ihr zu reden, zu empfinden und zu handeln.

Widerwärtig ist der Anlaß, der ihn zu diesem mystischen Handeln provoziert. Im Fall des korinthischen „Blutschänders“ will er sich mit der Gemeinde „versammeln“, er selbst und sein Geist „zusammen mit der Kraft Jesu“, „um diesen Menschen dem Satan zu übergeben zum Verderben seines Fleisches, jedoch zur Rettung seines Geistes am Tag des Herrn“ (5,4f). Um so bewogender nimmt sich die Einstimmung des Apostels auf die Liebesgesinnung Jesu aus. Wie es schon für jeden Gläubigen darauf ankommt, die Gesinnung in sich zu hegen, die „in Christus Jesus war“ (Phil 2,5), besteht ihm sein innerstes „Lebensgesetz“ darin, sich von der Liebesgesinnung Jesu bewegen, erfüllen und bestimmen zu lassen. Es klingt, als habe der gerade im emotionalen Bereich besonders anfällige, zu Gemütsschwankungen neigende und dadurch von einem fortwährenden Stabilitätsverlust bedrohte Mann hier, in der Kommunikation mit der Gefühlswelt Jesu, den archimedischen Punkt für die Auferbauung einer gleichermaßen stabilisierten und zu Impulsen überströmender Mitmenschlichkeit befähigten Gefühlswelt gefunden:

Wenn wir in Ekstase gerieten, geschah es für Gott; wenn wir besonnen bleiben, geschieht es für euch. Denn die Liebe Christi drängt uns, nachdem wir erkannt haben: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben. Er ist aber für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der für sie starb und auferweckt wurde (2 Kor 5,13ff).¹⁶

Von dem in der Opfertat Jesu „fühlbar“ gewordenen Liebesstrom getragen, erfährt der einstige Fanatiker eine „Herzensweiterung“, die ihn befähigt, seinen Adressaten nicht nur wirksam zuzureden oder auch, wenn es darauf ankommt, mit ihnen ins Gericht zu gehen, sondern sie in seinen eigenen Existenzakt einzubegreifen:

Es ist ja nur recht, daß ich so von euch allen denke; habe ich euch doch in mein Herz eingeschlossen... Gott ist mein Zeuge, wie ich mich nach euch sehne mit der Herzensliebe, die Christus Jesus zu euch hat (Phil 1,7.8).¹⁷

Dominiert hier, bei der emotionalen Kommunikation mit Jesus, das Moment der Intensität, so bei dem Selbstzeugnis, das die mystische Sprachgemeinschaft mit Christus betrifft, vor allem das Interesse an genauer Differenzierung. Bei der Weitergabe von Herrenworten macht Paulus nicht nur einen Unterschied zwischen solchen, die er – wie das Segenswort Jesu beim letzten Abendmahl (1 Kor 11,23ff) – aus der ihm zugeflossenen Tradition empfing, und anderen wie dem „Trostwort“ über die Wiederkunft des Herrn, die er ohne nähere Angabe über einen Traditionsgang an seine Gemeinde weitergibt (1 Thess 4,15–18); vielmehr zieht er in diesem Bereich auch eine sorgfältige Trennungslinie zwischen seinem eigenen Wort und dem von ihm weitergegebenen Jesuswort: „Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr“ (1 Kor 7,10); „den übrigen sage ich, nicht der Herr“ (7,12). Dennoch wird auch hier der Unterscheidungswille von dem grundlegenden Bewußtsein des Apostels über-

griffen, „daß Christus in ihm rede“ (2 Kor 13,3).¹⁸ In dem aus der Tiefe seiner Sendung gesprochenen Wort des Apostels wendet sich seiner Überzeugung nach der erhöhte Herr selbst gebietend, mahnend, ermutigend und tröstend an die, die ihm in Glauben und Liebe angehören. Ihren ergreifendsten Ausdruck findet diese mystische Sprachgemeinschaft mit Jesus zweifellos dort, wo sich der Apostel nicht in der Rolle des Gebieters, sondern des Bittstellers zum „Mund Jesu“ macht:

Wir sind Gesandte an Christi Statt, und Gott selbst ist es, der durch uns mahnt. So bitten wir an Christi Stelle: Laßt euch mit Gott versöhnen! (2 Kor 5,20).

Trotz dieser hochgradigen, bis zum Bewußtsein redender und handelnder Stellvertretung Christi gesteigerten mystischen Identifikation kommt es Paulus im Unterschied zu den vor allem im johanneischen Kreis beheimateten Charismatikern nicht in den Sinn, gestützt auf die „Autorität“ seiner Christus-verbundenheit neue Jesusworte zu schaffen. Er kennt die alttestamentliche Weisheitsspekulation und im Zusammenhang damit zweifellos auch die Einladung der „Frau Weisheit“ an ihre Söhne, bei ihr das Leben zu suchen (Spr 8,32–36), und nicht weniger ist ihm der Gedanke der helfenden Selbstzuwendung Jesu an die „Armen“ vertraut (2 Kor 8,9); doch ist die Formulierung der Großen Einladung an die Bedrückten und Bedrängten (Mt 11,28), deren jesuanische Herkunft schon *Kierkegaard* zweifelhaft war, nicht seine Sache.¹⁹ Im Blick auf die Kühnheit, mit der die sich als Sprecher des Erhöhten verstehenden Charismatiker zu Werk gingen, kann diese Zurückhaltung des Apostels nur mit Staunen vermerkt werden. Paulus läßt sich mit seinem Hinweis auf die Wichtigkeit der „Unterscheidung der Geister“ (1 Kor 12,10) durchaus beim Wort nehmen. Im Zweifelsfall entscheidet er sich, zumindest im Bereich seiner Seelsorgepraxis, für die Tradition gegen die Inspiration. Damit wächst aber nur die Glaubwürdigkeit seiner – so zurückhaltend wie nur möglich eingesetzten – inspirierten Rede. Denn an der leisen Gebärde erkennt man den, der eine Wende der Verhältnisse und des Bewußtseins herbeiführt.

In heutiger Terminologie ausgedrückt, ging es in dieser Wende darum, daß der verkündigte Christus an die Stelle des verkündigenden Jesus trat.²⁰ Doch schon bei der Verwendung dieser Formel wird deutlich, daß sie dem Tatbestand nicht, wenigstens nicht voll genügt. Denn sosehr Paulus den gekreuzigten und erhöhten Herrn ins Zentrum seiner Aussage rückt, drängt er ihn doch keinesfalls in die Abgeschiedenheit eines – nur noch kultisch zu verehrenden – „Gegenstands“ ab. Dieser Gefahr begegnet er vielmehr dadurch aufs wirksamste, daß er sich – wenn auch zurückhaltend – zum Sprecher des Erhöhten macht. Bei ihm beweist der verkündigte Christus somit seine Identität mit dem verkündigenden Jesus dadurch deutlicher, als es durch jede theologische Konstruktion geschehen könnte, daß er – redet! Nicht, als ob dadurch die Differenz eingeebnet würde; doch ist sie durch die Tatsache überbrückt, daß Jesus in beiden Stadien der

Botschafter Gottes bleibt, auch wenn er das eine Mal von Gott und seinem Reich, im zweiten Fall dagegen aus der Position Gottes spricht. Eine überbrückte Differenz aber kann niemals als Vorwand dafür dienen, den einen Pol gegen den anderen auszuspielen. Diese Gefahr hat Paulus im Vollzug der von ihm herbeigeführten Wende abgewehrt.

Hier stellt sich aber auch schon ein Gefühl dafür ein, daß die Zurückhaltung des Apostels eine Kehrseite hat, die soviel wie gewaltsame Zurückdrängung bedeutet. Demgemäß mischt sich in die Bewunderung eine Spur von Skepsis, die zu einer Reihe von Fragen drängt. Warum begnügt sich Paulus mit einer Minimalinformation über den historischen Jesus im Umfang der ominösen „Postkarte“, wo ihm doch in Gestalt der „Säulen“ Tradenten erster Hand zur Verfügung standen?²¹ Stand für ihn der Nachweis der göttlichen Herkunft seiner Heilspredigt so sehr im Vordergrund, daß er um dieses Nachweises willen die Chance einer Sekundärinformation ausschlug?²² Ließ er die „originäre“ Predigt Jesu so gut wie vollständig außer acht (*Kuss*), weil er die eigene Heilsverkündigung als vollgültige „Abgeltung“ der Reich-Gottes-Botschaft Jesu betrachtete? Oder geschah hier eine jener großen „Verzichteleistungen“, ohne die neue Perspektiven nun einmal nicht eröffnet werden können? Mußte der verkündigende Jesus für den Augenblick „vergessen“ werden, damit die Verkündigung seines Heilstodes im Sinn der paulinischen Missionspredigt in Gang gesetzt werden konnte? Und stand dieser „Gewaltakt“ nicht schließlich in einem ursächlichen Zusammenhang mit der von Paulus erstmals voll begriffenen Weltgeltung des Christentums? Ist der Glaube an die welterlösende Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu nicht das Äquivalent dessen, was der Begriff „Weltgeltung“ besagt? Stand Paulus somit bei seiner „Verdrängung“ nicht einfach unter dem Diktat der Eigengesetzlichkeit seiner kirchengeschichtlichen Aufgabe?

Soviel an diesen Fragen offenbleiben muß, sind sie doch dazu angetan, den Blick auf eine fundamentale Tatsache der Konzeptionsbildung des Apostels zu lenken. Bei seiner Aussage über das durch Jesus heraufgeführte Heil hat er, mit *Kuss* gesprochen, Tod und Auferstehung Jesu „im Rücken“.²³ Das aber heißt: Kreuz und Auferstehung schieben sich für ihn nach Art eines ereignishaften Interpretaments zwischen die Jesusüberlieferung und seinen Christusglauben. Doch dieses Interpretament wirkt nicht nur erschließend und strukturierend, sondern gleichzeitig auch selektiv. Manches von dem, was für das Erinnerungsbild an den historischen Jesus – wie seine Proklamation des Gottesreiches – im Zentrum stand, rückte nun an die Peripherie, während anderes, wie die im historischen Lebensbild nur angedeutete Todeslinie, zum Zentralmotiv wurde.

Die Folge dieses Selektionsprozesses war eine tiefgreifende Umschichtung des vorösterlichen Jesusbildes. Was sich in ihm allenfalls als äußerste Konsequenz andeutete, wird nun zur bestimmenden, alles in sich einbegreifenden Sinnmitte. Nicht unwesentlich mochte diese Transformation durch den Um-

stand begünstigt worden sein, daß Paulus, wie *Bornkamm* betonte, nur wenige Details von dem durch die Evangelien vermittelten Jesusbild kannte.²⁴ Doch kam dieses Informationsdefizit allenfalls als begünstigender Umstand ins Spiel. Zentraler Impuls dieses Umschichtungsprozesses war und blieb für Paulus jedoch das ihm vor Damaskus aufgegangene Christusverständnis, das Heil und Erlösung an die Auferstehung des Gekreuzigten knüpfte. Daraus ergab sich ihm die Rechtfertigung seiner Konzeption, die mit dem Nachweis seiner Legitimität als Apostel Hand in Hand ging. So ist das Verhältnis von Paulus zu Jesus gleichzeitig durch ein Moment lückenloser Treue wie durch das einer stupenden Freiheit gekennzeichnet. Er nimmt sich die Freiheit, Jesus neu, als den Inbegriff des gottgeschenkten Heils, zu deuten, und er nimmt sie sich in dem Bewußtsein, gerade dadurch der Intention des historischen Jesus treu zu sein.

Die mit einem Selektiveffekt verbundene „Perspektivendrehung“, die Paulus vollzog, konnte, wirkungsgeschichtlich gesehen, nicht folgenlos bleiben. Ihre Auswirkungen betrafen ebenso den Aufbau wie die Aussage der Theologie. Obwohl Paulus selbst alles andere als ein theologischer Systemdenker ist, brachte es sein visionärer Ausgangspunkt doch mit sich, daß die Theologie als eine Art „Spätfolge“ des von ihm ausgehenden Impulses immer stärker spekulatives Gepräge annahm. Ebenso entsprach es seinem Ansatz, daß die Christologie in ihr Zentrum rückte. Sosehr das seinem grundlegenden Offenbarungserlebnis inhaltlich entsprach, führte es zugleich, strukturell gesehen, von ihm weg, da sich sein Christusbild ebensosehr einer systematischen Festlegung entzog, wie es aus der behaupteten Vergegenständlichung hervortrat, indem es – ähnlich der visionären Christusgestalt zu Beginn der Apokalypse – redete (Apk 1,12).²⁵ Indessen gehört auch dies zu den Auswirkungen des mit dem Begriff „Spätfolgen“ angesprochenen Verfestigungsprozesses. Gleichzeitig macht sich hier aber auch schon die mit dem Selektiveffekt gegebene Schwerpunktverlagerung bemerkbar. Während für Paulus – im Unterschied zu der schon im Kolosserbrief beginnenden Differenzierung – die Christologie noch völlig in die Soteriologie hineingebunden war, wird jetzt die Vorstellung von dem durch Christus vermittelten Heil von der lehrhaften Explikation des Christusgeheimnisses abgesetzt und ihr untergeordnet. Die Doktrin überlagert die Vermittlung, die damit selbst zum Gegenstand theoretischer Darlegung wird.²⁶

Keineswegs soll damit der Eindruck erweckt werden, als habe die Zurückdrängung des therapeutischen Aspekts nur mit der paulinischen „Wende“ zu tun, und noch weniger, als habe die Theologie den Glanz ihres systematischen Aufbaus nur mit dieser einen Verdrängung erkaufte.²⁷ Indessen wollen diese Hinweise vor einer pauschalen Übernahme des Urteils der liberalen Theologie warnen, die in Paulus mit *Windisch* den „wirksamsten Interpreten der Christuserscheinung“ erblickte, nachdem ihn bereits *Adolf von Harnack* als den „berufenen Missionar“ bezeichnete, „der das Werk Jesu wirklich fortgesetzt hat“.²⁸ Soviel dieses Urteil an Richtigem enthält und gegen jeden Versuch einer

Herabsetzung der paulinischen Wende aufrechterhalten werden muß, darf doch auch die mit ihr verbundene Akzentverschiebung nicht übersehen werden, die schon in der unmittelbaren Reaktion auf Paulus zur Entstehung der Evangelien-schriften führte und das Thema „Paulus und Jesus“ zu einem bleibenden Gegenstand der theologischen Besinnung werden ließ.

Der Vater der Erbarmung

Im Stil eines Grund- und Leitsatzes formuliert Paulus im Römerbrief eine These, die sich wie eine letzte Verklammerung der von ihm unterschiedenen, wenn- gleich keineswegs getrennten Aspekte ausnimmt:

Wir wissen, daß Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Denn durch sein Sterben ist er ein für allemal für die Sünde gestorben, sein Leben aber lebt er für Gott (6,9f).

Deutlich ist in diesem Satz der historische Jesus, für den die von ihm übernommene Lebensaufgabe darin bestand, sich stellvertretend für die ganze todverfallene Menschheit „der Herrschaft der Sündenmacht“ zu entziehen,²⁹ von dem erhöhten Herrn unterschieden, der nach seiner Auferweckung von den Toten ein Leben der ungeteilten Zuwendung zu Gott und der ewigen Gottverbundenheit führt. Unausdrücklich ist mit der ersten Satzhälfte mitge- sagt, daß der auf dem Passionsweg erzielte Ausbruch aus der Sündenherrschaft im Auftrag desselben Gottes geschah, der mit der Auferstehung zum erfüllenden Lebensziel Jesu wird. Damit erscheint der Gottesgedanke als die letzte Verankerung des paulinischen Denkens, als der absolute Grund, aus dem sich alles, insbesondere das mit dem Leben Jesu ins Werk gesetzte Heilsgeschehen, erklärt und als das absolute Ziel, das allem, was ist und geschieht, seinen Sinn, seinen Wert und seine Aufgabe zumißt. Kein Zweifel, erst durch den Gottesgedanken schließt sich die paulinische Denkwelt zu einem Ganzen; erst durch ihn gewinnen ihre Perspektiven den vereinheitlichenden Blickpunkt; erst durch ihn wird sie strukturiert und integriert. Deshalb setzt sich die Frage nach dem Verhältnis des Apostels zu Jesus spontan in die nach seinem Gottesverhält- nis fort. Was meint also Paulus, wenn er „Gott“ sagt?

Beim Durchgang durch die paulinische Denkwelt stellt sich die Gottesfrage, nachdem sich das Verhältnis des Apostels zu Jesus zu klären begann; nicht umgekehrt. Zwar spricht Paulus vielfach in einem Stil, der den Eindruck erweckt, als habe er in einem vorgängigen Gottesbewußtsein den Horizont vorgefunden, innerhalb dessen die Gestalt Jesu für ihn erst das sinn- und lebensbestimmende Profil gewann. In dieser Optik erscheint Gott dann als der Schöpfer der Welt und Urheber der Geschichte, der, nachdem die Schöpfung der Knechtschaft der Sünde und des Todes verfallen war (Röm 8,20), mit der Auferstehung Jesu die rettende Wende zu Heil, Freiheit und Unsterblichkeit herbeiführte (8,21). Eine damit konkurrierende Perspektive zeigt ihn in der Rolle

des Erziehers, der, bevor der Glaube kam, die Welt im Gewahrsam der Gesetzesordnung hielt (Gal 3,23), um ihr dann in der Zeitenfülle die volle Freiheit durch die Sendung des Sohnes zu gewähren (4,4f). Dieser „Stil“ der paulinischen Gottesaussagen brachte es mit sich, daß Paulus weithin als der Vertreter eines primär theozentrisch ausgerichteten Denkens erschien, dessen durch das Attribut der „Gottesgerechtigkeit“ signalisierte Strenge erst nachträglich, durch die Entdeckung der heilstiftenden Lebenstat Jesu, entscheidend gemildert wurde. Dieser Auffassung zufolge ist Paulus somit zunächst der Theologe des im Aspekt seiner unbedingten Gerechtigkeit erscheinenden Gottes, der aber dann, wie es die Areopagrede formuliert, aus unbegreiflicher Huld „über die Zeiten der Unwissenheit hinweg sah“ (Apg 17,30), um durch die Sendung seines Sohnes die definitive Heilszeit, „die Zeit der Gnade, den Tag des Heils“ (2 Kor 6,2), heraufzuführen.

So viel an biographischen Gründen für diese Konsekution sprechen mag, ist die damit gebotene „Lektüre“ des paulinischen Selbstzeugnisses doch erst die Folge der reformatorischen Paulusdeutung. Obwohl der „vorreformatorische“ *Luther* unzweifelhaft um die augustinische Deutung der Römerstelle (1,17) wußte, die für ihn in der Folge zum Angelpunkt seiner gesamten Theologie werden sollte, versteifte er sich in seiner reformatorischen Phase dann doch auf die Version, nach der er das Römerwort, das nach Augustinus und „allen Exegeten des Mittelalters“ (*Lortz*) von der rettenden Gottesgerechtigkeit sprach,³⁰ als Androhung des richterlichen Zornes Gottes verstanden hatte.³¹ Das aber nötigt zu dem Zugeständnis, daß sich in Luthers „Turmerlebnis“ der Konflikt mit dem auf den Gedanken der absoluten Überlegenheit Gottes gegründeten Gottesbild der spätmittelalterlichen Tradition entlud, so daß die im Durchbruch des Erlebnisses gefundene Deutung einer Wiederentdeckung der augustinischen Auffassung gleichkam.³² Mit der Klärung dieses Tatbestands wird der Blick aber auch schon frei für die Erkenntnis, daß für die Erhebung des paulinischen Gottesbilds nicht die Daten der äußeren, sondern lediglich die der „inneren“ Biographie den Ausschlag geben können. Mag aus lebensgeschichtlicher Sicht noch so viel dafür sprechen, daß der „vorchristliche“ Paulus im Bann einer vor allem durch das Attribut der Gerechtigkeit gekennzeichneten Gottesvorstellung stand, aus dem ihn dann die Christophanie vor Damaskus befreite,³³ stellt sich doch die Konsekution des religiösen Grundverhältnisses im Licht der Damaskusvision von Grund auf anders dar. Danach wird man sich den Weg, auf dem Paulus definitiv zu seinem Gottesverständnis fand, in Analogie zu *Pascals* Durchbruch in seiner „Feuerstunde“ (von 1654) zu denken haben. Unter dem Eindruck dieser Stunde vermerkt Pascal in seinem „Mémorial“:

Feuer. Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs,
nicht der Philosophen und Gelehrten.
Gewißheit, Gewißheit. Empfindung. Freude. Friede.
Gott Jesu Christi.³⁴

Lebensgeschichtlich gesehen, hat auch das in diesem Selbstzeugnis festgehaltene Erlebnis den Charakter einer Korrektur, da in ihm die Kenntnis jenes Gottes vorausgesetzt wird, der in der Sprache Pascals „der Gott der Philosophen“ heißt. Doch läßt das „Mémorial“ keinen Zweifel am Charakter dieser Korrektur. Sie greift nach Art eines radikalen Umbruchs in das Gefüge von Pascals religiösen Vorstellungen ein, so daß es zu einem völligen „Paradigmenwechsel“ kommt. Was Pascal fortan von Gott zu denken hat, wird ihm gerade nicht mehr durch philosophische Spekulation, sondern ausschließlich durch den Christusglauben vermittelt. Auf Paulus zurückgespiegelt – und in der Sprache seiner „inneren Biographie“ ausgedrückt – heißt das:

Wenn jemand in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber all das kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat (2 Kor 5,17f).

Schärfer kann das Bewußtsein der Neomorphose, die das Damaskuserlebnis nach sich zog, nicht mehr ausgedrückt werden. Der Akt der Abscheidung, dem Paulus seine existentielle – und religiöse – Identität verdankt, ergreift, zusammen mit seinem Weltbild und seiner Wertvorstellung, auch seine religiöse Vorstellungswelt. Demgemäß bemißt sich auch sein Gottesbild fortan ausschließlich an dem, was ihm in seiner Bekehrungsstunde ins Herz gesprochen und als Lebensinhalt übereignet wurde. Im Rückblick auf Pascal könnte man formulieren: Nicht mehr der Gott des Gesetzes, sondern der Gott Jesu Christi! Daran gemessen hat der Gottesgedanke, der hinter der paulinischen Rechtfertigungslehre steht, unverkennbar den Charakter der Rekonstruktion. Wie sich Paulus in den anthropologischen Aussagen des Römerbriefs auf die Verfassung des unerlösten Menschen „zurückbesinnt“, entwirft er im Kontext seiner Rechtfertigungslehre ein Gottesbild, das – richtend und rettend – auf die „Heillosigkeit“ dieses Menschen abgestimmt ist. Das dürfte für *Albert Schweitzer* der Anlaß dafür gewesen sein, gegen die reformatorische „Lektüre“ ein nachdrückliches Veto einzulegen. In seinem Werk über die „Mystik des Apostels Paulus“ (von 1930) bezeichnete er in einem mehr drastischen als schönen Bild die „Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben“ als einen „Nebenkrater, der sich im Hauptkrater der Erlösungslehre der Mystik des Seins in Christo“ gebildet habe.³⁵ Daran ist zumindest soviel richtig, daß sich das paulinische Gottesbild nicht vom Motiv der Gerechtigkeit, sondern allein vom Faktum des göttlichen Selbsterweises in der „Offenbarung des Sohnes“ entwickeln läßt. Und das besagt, daß der Weg, auf dem Paulus zu seinem Gottesverständnis gelangt, ihm nicht durch ein Gottesattribut, und wäre es so erhaben wie die göttliche Gerechtigkeit, sondern durch ein „Widerfahrnis“, konkret gesprochen, durch die Erscheinung des Auferstandenen, gewiesen wird. Auf seinem Antlitz leuchtete ihm, dem Schlüsselwort des Zweiten Korinther-

briefs zufolge (4,6), die Gottherrlichkeit auf. Das Antlitz des Erhöhten wird für ihn somit zum Ursprung seiner Gotteserkenntnis.

Das ist nicht zuletzt gegen das Paulusbild der Psychoanalyse geltend zu machen.³⁶ Danach steht Paulus zunächst unter dem Eindruck des übermächtigen Gesetzes-Gottes, der im Kreuz Jesu durch eine imitatorische Wiederholung des am Ursprung aller Religionsgeschichte stehenden Vatemordes „in effigie“ (wie Gal 3,1 nunmehr zu lesen wäre) getötet wurde. Durch die Beteiligung des erdrückenden Über-Ich wurde zwar der Weg zur Bildung einer repressionsfreien „Brüdergemeinde“ (*Freud*) gebahnt, doch um den Preis, daß fortan der Mord an dem stellvertretend getöteten Befreier, der „Christusmord“ (*Reich*), unablässig, sei es im kultischen Gedächtnis dieses „Sühnetods“, sei es in blutiger Aggression gegen seine Vollstrecker, gesühnt werden mußte – auch wenn sich dieser Rückschlag bei Paulus selbst „nur“ in seiner asketisch-masochistischen Leibfeindlichkeit äußerte.³⁷ Indessen hat auch diese psychoanalytische Lesart, die Paulus – mit Jesus – zum Paradigma der „Herkunft einer Illusion“ stilisiert,³⁸ ihren Preis: sie gelingt nur mit Hilfe eines interpretatorischen Gewaltakts, der die tatsächlichen Verhältnisse auf den Kopf stellt. Denn der historische Paulus kommt nicht vom Gesetzes-Gott zu dem von seiner Übermacht „erlösenden“ Jesus, sondern von der Erfahrung des Auferstandenen zur Schau der Gottherrlichkeit auf seinem Antlitz.

Von diesem „Ort“ muß das „Organ“ der Gotteserkenntnis unterschieden werden. „Organ“ der Gotteserkenntnis aber ist für Paulus – und auch darin springt die frappierende Nähe zu Pascal in die Augen –, zusammen mit dem „Verstand“ (*nous*), das „Herz“ (*kardia*).³⁹ Zwar wird das unsichtbare Gotteswesen seit Erschaffung der Welt „mit dem Auge des *nous*“ (*Bultmann*) „ersehen“ (Röm 1,20); doch ist das Herz das Sensorium, dem sich Gott im Akt seiner Selbstmitteilung „zu verstehen gibt“. Und darauf liegt im paulinischen Erkenntniskonzept das Hauptgewicht. Nicht als sei die Ansprechbarkeit des Herzens für Gott und sein Wort fraglos und uneingeschränkt gegeben. In der Zügellosigkeit seines Begehrens – im Zug seiner Beschneidungsideologie spricht Paulus von der „Unbeschnittenheit“ des Herzens (2,28) – kann sich das Herz auch gegen Gott verhärten (2,5), so daß es einem Zustand der religiösen Verfinsterung verfällt (1,21). Gott aber kann nicht nur die verborgenen Neigungen des Herzens ans Licht bringen (1 Kor 4,5); er kann auch umgekehrt sein Licht im Herzen erstrahlen lassen (2 Kor 4,6). Dann kommt es zu jenem religiösen Erkenntnisakt, den der Zweite Korintherbrief als den „Aufgang der Gottherrlichkeit auf dem Antlitz Jesu Christi“ beschreibt (ebd.). Dieser Einbruch des Gotteslichts ist gleichbedeutend mit dem Aufgang des Glaubens. Demgemäß hat der Glaube sein „Organ“ im Menschenherzen: „Denn der Glaube des Herzens führt zur Gerechtigkeit und das Bekenntnis des Mundes zum Heil“ (Röm 10,10). Auch auf die Frage, welcher Inhalt von dem zum Glauben bewogenen Herzen als erster aufgenommen werde, gibt Paulus

Auskunft: „Wenn du in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn (Jesus) von den Toten auferweckt hat, erlangst du das Heil“ (10,9). Daran bemißt sich das vom Organ des Herzens aufgenommene Gottesbild.

Von dem im Glauben ergriffenen Inhalt her ergibt sich, daß Paulus Gott in erster Linie als den „Vater Jesu Christi“ begreift (Röm 1,7). Wie er seine religiöse Wesensprägung durch die „Offenbarung des Sohnes“ erfährt (Gal 1,16), ist ihm der Offenbarer dieses Geheimnisses primär als der väterliche Ursprung des ihm Geoffenbarten gegeben. Mehr noch: Der ihm zuteil gewordene Offenbarungsempfang vollzog sich in einer Weise, daß er ihn zugleich als eine an ihn ergehende Selbstgewährung Gottes empfinden mußte. Darum ist Gott für ihn vor allem der aus dem Dunkel seiner Verborgenheit huldvoll Hervortretende, der dadurch, daß er sein Schweigen bricht und sein seit Ewigkeit verborgenes Geheimnis in die Herzen hineinspricht, sich als der Gott der Erbarmung, der Liebe, des Heils und der Gnade erweist. Unmißverständliche Auskunft geben darüber die von Paulus – vor allem in den Briefeingängen und Briefschlüssen – gebrauchten Gottesnamen. Der „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (2 Kor 1,3) ist zugleich „unser Vater“ (Röm 1,7), „der Vater der Erbarmungen und der Gott alles Trostes“ (2 Kor 1,3), der „Gott der Liebe“ (13,11) und „des Friedens“ (1 Kor 14,33). Dabei würde das semantische Zentralinteresse des Apostels übersehen, wenn man diese Benennungen lediglich im Sinn von Gottesattributen verstehen wollte. Sosehr sie auch „Qualitäten“ des Göttlichen „namhaft“ zu machen suchen, wollen sie doch vor allem als Chiffren der göttlichen Selbstzusage und Selbstmitteilung verstanden werden. Wer bei ihrer Nennung den in ihnen nachwirkenden Impuls der Gottesoffenbarung empfindet, ist ihnen erst wirklich gerecht geworden.

Das heißt für Paulus durchaus nicht, daß die durch die göttliche Oberhoheit und Richtermacht gesetzte Distanz aufgehoben sei. Zwar behält sich der Gott Jesu Christi, zu dem er aufblickt, keineswegs – wie *Buber* in seiner Christen-tumskritik fordert – die Freiheit zu neuer Selbstverschweigung vor.⁴⁰ Vielmehr bleibt er unwiderruflich der Menschheit zugewandt; denn: „Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade; jetzt ist er da, der Tag des Heils!“ (2 Kor 6,2). Dennoch hebt dieser zuständlich gewordene Selbsterweis des liebenden Gottes seine Hoheit nicht auf. Nur der Bann der Furcht, der nach dem ausdrucksstarken Bild des Römerbriefs wie ein Sklavenjoch auf der Menschheit lastete, ist gebrochen. Indessen bleibt der nahe Gott für Paulus der unausdenklich Große, der seine Größe und Machtvollkommenheit gerade im Erweis der Nähe bestätigt. Nirgendwo strahlt für Paulus die Göttlichkeit Gottes überwältigender aus als im Erweis seiner Herablassung. Wie nur je für einen Monotheisten ist auch für ihn Gott der Eine, der „alles in allem bewirkt“ (1 Kor 12,6); nur die „Sprache“ des göttlichen Selbsterweises hat sich gewandelt: Das schöpferische Machtwort vom Weltenmorgen wurde zum liebenden Zuspruch auf der Höhe des durch Christus heraufgeführten Gottestages.

Paulus trägt dieser Dialektik dadurch Rechnung, daß er im selben Atemzug, in dem er die göttliche Erbarmung rühmt, auch davon spricht, daß am Ziel der Zeiten alles der göttlichen Herrschermacht unterworfen sein wird (1 Kor 15,28) und alle „vor dem Richterstuhl Gottes stehen“ müssen (Röm 14,10). So ist die liebende Selbstübereignung Gottes an die Welt zugleich sein höchster Machterweis und die offenbarende Selbstzusage Gottes an den Menschen zugleich auch dessen mächtigste Aufforderung, sich ganz an Gott und sein Geheimnis hinzugeben. Kaum irgendwo wird dieser Welt und Gott und, tiefer noch gesehen, die extremen Gottesattribute verspannende Bogen so fühlbar, wie in dem großen Wort des Ersten Korintherbriefs:

Alles gehört euch, Paulus, Apollos, Kephas, Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft: Alles gehört euch; ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott (3,21ff).

Entscheidendes Ausgangsdatum bleibt für Paulus in alledem, daß Gott für ihn in seiner Berufungsstunde aus seiner ewigen Verborgenheit hervortrat, um ihm im Erscheinungsbild seines Sohnes sein eigenes Antlitz zuzuwenden. Daraus erklärt sich die erstaunliche Tatsache, daß die christologischen Aussagen des Apostels vielfach auf sein Gottesverhältnis zurückschlagen, so wie umgekehrt Aussagen über sein Gottesverhältnis auf sein „Sein in Christus“ zurückgespiegelt werden. So entspricht dem Wort des Ersten Korintherbriefs über die alles umfassende „Gottzugehörigkeit“ die Versicherung des Römerbriefs:

Keiner von uns lebt sich selbst, und keiner stirbt sich selbst. Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir also leben oder sterben, wir gehören stets dem Herrn (14,7f).

Insbesondere sind es die Aussagen über die mystische Christusverbundenheit, die von Paulus fast gleichsinnig auch von dem Gottesverhältnis des Glaubenden gemacht werden. Wer Zutritt zur Innerlichkeit Jesu gefunden hat, wer also, mit der paulinischen Grundformel gesprochen, „in Christus“ ist, der ist auch ins Geheimnis Gottes aufgenommen, ist „in Gott“. Und wie sich diese Vorstellung von der Einbeziehung der Gläubigen in die Christuswirklichkeit bei Paulus immer wieder in das Gegenbild von der Einwohnung Christi im Glaubenden verkehrt, spricht er analog dazu auch davon, daß Gott inmitten der Seinen Wohnung nimmt.⁴¹ Auch in diesem Fall wird der Kolosserbrief deutlicher, sofern er es nicht bei der Gegenüberstellung beläßt, sondern den Gedanken der Verbundenheit mit Christus zu dem der Einbeziehung in Gott steigert:

Richtet euern Sinn auf das Himmlische und nicht auf das Irdische! Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen (3,2).

Mit geradezu paradigmatischer Deutlichkeit läßt diese Stelle nochmals erkennen, wie das Gottesbewußtsein des Apostels zustande kam. Der Weg führt

von Christus zu Gott. An seinem Anfang steht das Erlebnis der mystischen Ergriffenheit, im Fall der Kolosserstelle des mystischen Mitauferstandenseins mit Christus. Im Fortgang dieses Wegs kommt es dann jedoch zu jener wiederholt (so Röm 8,16.26; 1 Kor 2,10ff) beschriebenen Belehrung durch den Geist, der dem von ihm erfüllten Menschen zu Bewußtsein bringt, daß sich in seiner Verbundenheit mit Christus dessen eigene Gemeinschaft mit dem Vater spiegelt. Das ist die paulinische Fassung des Gedankens, der in den johanneischen Schriften dahin gewendet wird, daß Christus die Seinen in sein eigenes Gottesverhältnis hineinnimmt. Auch für Paulus ist das Wissen um Gott, ungeachtet all dessen, was menschliche Erkenntniskraft dazu beizutragen vermag, geistgewirkter Mitvollzug des Gottesbewußtseins Jesu. Das Wunder der Herzensgemeinschaft mit ihm öffnet sich dann in die allein vom Geist ausgelotete „Tiefe“, in der er selbst aus der ewigen Zugehörigkeit zu Gott lebt. So nimmt der Akt der Gotteserkenntnis, paulinisch gesehen, jene endzeitliche „Vollendungstat“ vorweg, in der sich Christus am Ziel seines Heilswerks dem unterwirft, durch den dieses Werk vollendet wurde, damit „Gott alles und in allem“ sei (1 Kor 15,28).

Gesetz und Freiheit

Der reaktive Stil, in dem Paulus seine Gedanken entwickelt, bezieht sich nicht nur auf die Einreden und Widerstände der Gegner, die entweder seine Legitimität als Apostel oder die Authentizität seines Evangeliums oder bisweilen auch seine Kompetenz als religiöser Führer bestreiten.⁴² Vermutlich wäre Paulus sogar nie der große Polemiker geworden, als der er sich in seinen Briefen präsentiert, wenn er nicht zuvor schon seine Grundkonzeption in der Auseinandersetzung gewonnen hätte, jedoch nicht im Disput mit den gegnerischen Opponenten, sondern im geistigen Kampf mit einem Prinzip, das er als seine ureigene Herausforderung empfinden mußte, im Kampf mit dem jüdischen Gesetz.⁴³ Mit Recht gibt *Ben-Chorin* zu verstehen, daß der Umgang des Apostels mit diesem Thema alle Zeichen eines gestörten Verhältnisses aufweist.⁴⁴ In kühner Übertragung wendet er sogar die Kafka-Parabel „Vor dem Gesetz“ auf die paradoxe Situation des Apostels an: Wie *Kafkas* „Mann vom Lande“ gewinnt er den Eingang nicht, der doch allein ihm zubestimmt war.⁴⁵ Tatsächlich ändert sich der Denk- und Sprachstil des Apostels signifikant, wenn er auf das Gesetz zu sprechen kommt. Die Denkbewegung verläuft in dialektischen Sprüngen; die Sprache wird erregt und heftig. Fast ist es angesichts dieser Sachlage zuwenig, wenn man das Gesetz das Gegenprinzip nennt, mit dem sich Paulus lebenslang auseinandersetzt. Eher empfindet er es als eine ihn zuinnerst herausfordernde, fast schon personale Macht. Das hat nicht nur mit der vielfach umrätelten und doch nicht erhellbaren Vorgeschichte des Apostels zu tun, zumal im Bereich der autobiographischen Mitteilungen nichts darauf

hinweist, daß Paulus unter dem Eindruck unerfüllbarer Gesetzesforderungen in einen – mit dem Kampf des vorreformatorischen *Luther* vergleichbaren – Seelenkonflikt geraten sei.⁴⁶ Vielmehr wird man der These *Bornkamms* zustimmen müssen, daß sich Paulus das Problem des Gesetzes aus der „Perspektive des Evangeliums“ darstellte.⁴⁷ Was Paulus mit dem Begriff „Gesetz“ verbindet, ist somit nicht sosehr an dem abgelesen, was das Gesetz für die jüdische Lebensordnung bedeutete, als vielmehr am Schattenwurf dessen, was er als sein eigenes „Lebensgesetz“ begreifen lernte. Das soll gewiß nicht heißen, daß es sich bei seiner „Gesetzesideologie“ um eine reine Projektion handelte. Wohl aber soll damit die von *Bornkamm* hervorgehobene Konzeption unterstrichen werden, nach der Paulus nicht etwa vom Gesetz zum Evangelium, sondern von diesem zum Gesetz kam.⁴⁸

Daß es sich auch bei der paulinischen Gesetzesideologie im wesentlichen um eine Rekonstruktion handelt, ergibt sich schon aus den komplexen, um nicht zu sagen paradoxen Aussagen, zu denen sich Paulus bei der Bestimmung des Gesetzes veranlaßt sieht. Auf der einen Seite ist das Gesetz göttlichen Ursprungs, durch Engel erlassen, durch Mittlerhand übergeben (Gal 3,19) und als solches „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12). Auf der andern Seite treibt es mit seiner Überforderung den Menschen in ein heilloses Zerwürfnis mit sich selbst und bewirkt so Sünde (7,7–11), Fluch (Gal 3,13) und Tod (Röm 7,13). Schon damit tritt das Gesetz in den Aspekt einer Paradoxie, die aus sich selbst nicht mehr aufgelöst werden kann. Wohl aber bietet der paulinische Offenbarungsgedanke einen Schlüssel dazu, sofern sich das Gesetz durch ihn als eine „vorläufige“ Gottesoffenbarung darstellt, die sich als solche für den Menschen ebenso als Vergünstigung wie als Belastung auswirkt. Als Vergünstigung, weil dadurch erstmals die Erzieherhand Gottes ordnend ins Menschenleben eingreift; aber auch als Belastung, weil eine unvollständige Offenbarung den Menschen notwendig irritiert, vor allem dann, wenn er ins volle Offenbarungslicht eintritt.

Mit der Beziehung des Apostels zum Gesetz verhält es sich somit ebenso wie mit seinem Weg zu Gott: Beide Male dominiert die Rekonstruktion über die Primärerfahrung. Dennoch kommt das Wahrheitsmoment des psychoanalytischen Ansatzes nirgends stärker als hier zum Zug. Denn dieser Ansatz ist, strukturell gesehen, viel zu gegenständlich konzipiert, als daß er in seiner Originalgestalt auf Paulus zutreffen könnte. Mehr noch: Er greift als Kategorie, gemessen an der Intimität und Intensität des paulinischen Gottesverhältnisses, einfach zu kurz. Um so eher vermag er etwas von dem das Gesetzesverständnis des Apostels überlagernden Dunkel aufzuhellen. Denn das Gesetz ist dann der von dem – „in effigie“ – getöteten Gott zurückgebliebene „Schatten“, den es nach *Nietzsche*, dem Vorboten der Psychoanalyse, zu „bekämpfen“ gilt, wenn er durch seine Suggestivität nicht die alte Abhängigkeit in subtilerer Form wiederherstellen soll.⁴⁹

Ins volle Licht rückt die paulinische Gesetzesideologie jedoch erst dann,

wenn man sie auf die mit dem Offenbarungserlebnis gegebene Freiheitserfahrung des Apostels zurückbezieht. Denn diese Erfahrung ist ihrer Natur nach komplex; sie enthält nicht nur das an der Oberfläche liegende Moment des Freigewordenseins, sondern vor allem auch die weniger offensichtliche, dafür aber konstitutive Qualität der Frei-Setzung, also der mit der Freiheit gewonnenen Seinsmöglichkeit. Versucht man, den paulinischen Gesetzesbegriff von hier aus in den Blick zu bringen, so wird der Zwiespalt der gegensinnigen Bestimmungen verständlich. Das Gesetz suchte eine Seinsmöglichkeit zu eröffnen und stand insofern im Dienst der Optimierung des Menschen. Gleichzeitig war es aber auch der erklärte Gegenbegriff des emanzipatorischen Freiheitsverständnisses, der Widerpart, an dem sich der Freiheitswille bemaß, um sich von ihm aufs neue abzustoßen. Damit ist die Orientierung des Begriffs an den alttestamentlichen Daten keineswegs in Abrede gestellt; im Gegenteil: Vorstellungen wie die vom Gesetz als „Zuchtmeister“, der zu Christus führt (Gal 3,24), sind überhaupt nur unter der Voraussetzung einer sorgfältigen Einfühlung in den Sinn der Gesetzesweisung denkbar. Dieser Sachtreue in Einzelzügen gegenüber dominiert jedoch, aufs ganze gesehen, die Stilisierung. Denn wenn ein Begriff der paulinischen Denkwelt im Interesse seiner vollen Profilierung der Herausforderung durch einen Widerpart bedurfte, dann der für Paulus zentralen Begriff der Freiheit. Doch was ist damit, unabhängig von seiner reaktiven Ausarbeitung, gemeint?

Um es ebenso einfach wie grundsätzlich zu sagen: die Dimension, in die sich Paulus durch sein Berufungserlebnis versetzt sah. Denn mit der „Offenbarung des Gottessohnes“ gewann sein Leben nicht nur den bestimmenden Inhalt, sondern auch den Raum, in dem es fortan geführt werden konnte. Insofern entsprach dem Erlebnis der „Erfüllung“ und „Sättigung“ das Komplementärerlebnis der freisetzenden „Befreiung“. Nicht umsonst beschreibt Paulus die Damaskusvision im Zweiten Korintherbrief – noch bevor er sie als „lichtende“ Neuschöpfung deutet – mit den Worten:

Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn waltet, da ist Freiheit (3,17).

Ohne daß davon formell die Rede ist, tritt in diesem großen Freiheitswort das emanzipatorische Moment der Absage gegenüber einer positiven Sinnbestimmung in den Hintergrund, die das Wesen dieser durch die Geistwirklichkeit Christi gewonnenen Freiheit als die Freisetzung zu einem neuen, erfüllten, gottverbundenen Selbstsein erscheinen läßt. So entspricht es der Elementarerfahrung dieser Freiheit durch Paulus selbst, als er, getroffen vom Blitz der Auferstehungswirklichkeit Christi, dem Zustand der Verkrampfung und Minderung, in dem er sich vorher befunden hatte, überhoben und in der Verbundenheit mit Christus erst wirklich zu sich selbst geführt wurde. Das war die Erfahrung einer Freiheit, die, anders als die emanzipatorische, in erster Linie durch das Moment der Öffnung, der Bewußtseinserweiterung und, bei aller

Bindung, der souveränen Selbstverfügung gekennzeichnet war. Deutlicher als die Aussagen selbst bestätigt das die Sprache, die Paulus für die Beschreibung dieses neuen Zustands wählt. Es ist die Sprache des „Aufatmens“, der Rühmung, in der unüberhörbar auch der Dank für die eingetretene Wende nachklingt. Unübertrefflich hat sich *Johann Sebastian Bach* in seiner Motette „Jesu, meine Freude“ (von 1723) auf dieses Sprachmelos an der Stelle eingestimmt: „Es ist nun nichts, nichts, nichts Verdammliches mehr an denen, die in Christus Jesus sind, die nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist!“

Die Nähe zur Musiksprache macht aber auch deutlich, daß die Freiheit so, in dieser reinen Affirmation, nur unter den Bedingungen einer glückenden Kommunikation, nicht jedoch in einer Situation des Widerspruchs, verkündet werden konnte. Um auch unter belastenden Bedingungen zur Geltung gebracht werden zu können, mußte sie in einer Weise strukturiert werden, die den zu erwartenden Widerspruch bereits in die Darstellung aufnahm. Die Verlagerung des Schwerpunkts auf das emanzipatorische Moment war nur mehr der erste Schritt dazu. Denn selbst dazu mußte das Gegenprinzip namhaft gemacht werden, aus dessen Überwindung die Freiheit zustande kam. Dieses „idealtypische“ Gegenprinzip fand Paulus im Gesetz. Sein Weg führt also nicht vom Gesetz zur Freiheit, sondern umgekehrt von der Freiheit zum Gesetz. Das aber ist der Weg der Rekonstruktion.

Mit der Ausformung des Gegenprinzips gerät der paulinische Freiheitsgedanke in den Mechanismus einer atemraubenden Dialektik, die zu einer an die Grenze des Denkbaren rührenden Verschränkung der Verhältnisse führt. Das zum Inbegriff der Unfreiheit, der Erstarrung und des Todes stilisierte Gesetz wirft seinen Schatten bis ins Zentrum der Freiheitsereignung hinein, so daß sich Paulus zu dem extremen Satz veranlaßt sieht: „Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes befreit, indem er selbst für uns zum Fluch geworden ist“ (Gal 3,13). Insistierend, fast mit derselben Wucht, stößt der Zweite Korintherbrief sogar noch einmal nach: „Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden“ (5,21). Es ist, als wolle Paulus den Blick der Angesprochenen auf dieses äußerste Dunkel fixieren, damit ihnen das aus dem Sinngrund der Freiheit aufblitzende Licht, von dem ein Buber-Wort spricht, um so glaubhafter werde.⁵⁰

Zu der von Paulus in Gang gesetzten Freiheits-Dialektik gehört jedoch auch der entgegengesetzte Vorgang. Wie das Gesetz seinen Schlagschatten auf die Freiheit wirft, fällt von dieser nun umgekehrt Licht auf das Gesetz. Das ist der Sinn der Aussage, mit der Paulus auf den Schlüsselsatz von der durch die Geistesmacht Christi gewirkten Freiheit (2 Kor 3,17) hinführt. Aufs neue erscheint hier das Gesetz in einer nahezu personifizierten Gestalt, hineingespiegelt in die Figur seines Vermittlers Mose, von dem der alttestamentliche Bericht erzählt, daß er nach dem Gesetzesempfang, vom Glanz der Gottesnähe

durchstrahlt, einen Schleier auf sein Gesicht legen mußte, um die Israeliten durch seinen Anblick nicht zu blenden (Ex 34,33ff). Auf die Gesetzesproblematik angewandt, besagt das:

Bis zum heutigen Tag liegt die gleiche Hülle auf dem Alten Bund, wenn daraus vorgelesen wird, und es bleibt verhüllt, daß er in Christus ein Ende nahm. Bis heute liegt die Hülle auf ihrem Herzen, wenn Mose vorgelesen wird. Sobald sich aber einer dem Herrn zuwendet, fällt die Hülle ab (3,14ff).⁵¹

Was nach dem Wegfall der Hülle zum Vorschein kommt, ist ein Zweifaches. Zunächst die Bekräftigung der These, daß das Gesetz als eine vorläufige Offenbarung zu gelten hat. Von der Hand Gottes ins Menschenherz geschrieben (Röm 2,15) und Mose zur Vermittlung übergeben (Gal 3,19), ist es, wie dies schon dem Lehrpsalm 119 bewußt war, vom Glanz der Gotteswahrheit durchstrahlt. Doch handelt es sich, wie das Bild von dem verhüllten Antlitz zu verstehen gibt, um einen abgeblendeten Glanz, eine zurückgehaltene Wahrheit, so daß am Wortlaut der Gesetzesforderung nicht ersichtlich wird, was mit ihm letztlich gesagt ist. Nur vom Rand her kann diese Differenz durch das Begriffspaar Heteronomie und Autonomie verdeutlicht werden. Zwar liegt Paulus auch daran, klarzumachen, daß die Gesetzesforderung im Wesensinteresse des Menschen liegt, so daß er dann, wenn er sich ihr beugt, seinem eigenen Seinswillen gehorcht. Ungleich wichtiger ist ihm jedoch das Moment der Vorläufigkeit. Was die Verhüllung verbirgt, ist zum zweiten – und vor allem – der im wörtlichen Sinn des Ausdrucks „provisorische“ Charakter des Gesetzes. In seiner Vorläufigkeit blickt es auf den voraus, in dem es sein Ende und seine Vollendung finden wird. So wird der „Gewahrsam“, in dem es die Menschheit hält, zur „Erziehungsanstalt“, seine Rolle als „Zuchtmeister“ zu der eines „Erziehers auf Christus hin“ (Gal 3,23ff).⁵² Das ist der äußerste Pendelschlag zum Positiven hin, der auf das Extrem der Negationen folgt. Nachdem Paulus dem Gesetz den ungeheuerlichen Vorwurf machte, es habe die Sünde erst vollends provoziert, ja sie sogar zum Exzeß getrieben (Röm 5,12–20), spricht er ihm nun geradezu eine vorchristliche Erzieherrolle zu. Das klingt fast wie ein Akt der Wiedergutmachung, der bei einem derart „exzessiven“ Denker wie Paulus auch keineswegs von der Hand zu weisen ist. Wichtiger als dieser kompensatorische Einschlag ist jedoch das damit erbrachte Freiheitszeugnis. Wie glanzvoll muß Paulus die ihm durch sein Damaskuserlebnis vermittelte Freiheit erschienen sein, wenn sie sogar das erklärte Gegenprinzip in ihr Licht zu ziehen vermochte!

Freilich: Wie elementar muß er auch die dieser Freiheit in Gestalt des Gesetzes angelegte Fessel empfunden haben, um so groß von seiner Befreiung denken zu können! Dabei ist „elementar“ wörtlich zu nehmen; denn die paulinische Gesetzesproblematik ist, schon nach Ausweis der zentralen Galaterstelle, in den umfassenderen Problemzusammenhang des Weltbegriffs eingebet-

tet. Ausdrücklich ist dort die Sendung des zur Befreiung der dem Gesetz Unterstehenden in die Welt gesandten und dem Gesetz unterworfenen Gottessohnes denen zugedacht, von denen es im Anlauf zu der Zentralaussage (4,4) heißt:

So unterstanden auch wir, solange wir noch unmündig waren, den Elementarmächten dieser Welt (4,3).

Doch was heißt für Paulus „Welt“? Wie schon der Kontext der Stelle erkennen läßt: nichts nach Art des griechischen Kosmos-Begriffs, der durch die Momente von Glanz und Ordnung bestimmt ist und deshalb die Vorstellung von einer alles tragenden und zusammenstimmenden Wirklichkeit impliziert. Demgegenüber steht der Weltgedanke des Apostels, so sehr er im Glauben an die göttliche Schöpfungstat verankert ist, im Schatten der Gegenvorstellung von Zwang, Übermächtigung und Entbehrung. Welt – das ist für Paulus etwas zutiefst Vorläufiges, ein Schatz im Tongefäß der Vergänglichkeit, den es zu heben, mehr aber noch an seine ihm bevorstehende Zukunft zu vergeben gilt. Denn der Vollsinn von Welt ist erst im Kommen. Er kann nur erhofft und darum im Grunde nur futurisch ausgesagt werden. Was es mit ihr, der Welt, auf sich hat, wird sich erst noch – am Ziel der ganzen Seins- und Heilsgeschichte – zeigen. Deshalb ist der sachgerechte Umgangsstil mit ihr auch nicht das besitzergreifende „Haben“, sondern das loslassende, auf das futurische Fernziel vorausschauende „Nutzen“.

Die Möglichkeit einer sinnvollen Verknüpfung dieser im Weltbegriff verspannten heterogenen Momente erzielt Paulus durch eine konsequente Zusammenschau von Welt und Zeit. Welt ist für ihn ein sich immer erst zeitigendes Sein, so wie die Zeit erst durch ihren Weltgehalt Sinn und Profil gewinnt. Erst nach Maßgabe der von Gott verfüigten „Zeitenfolge“ kommt das Weltwesen voll zum Vorschein: In der Zeit der „Vormundschaft“ noch zurückgedämmt und, dem sprechenden Ausdruck des Römerbriefs zufolge, „mit vorgestrecktem Kopf“ nach seiner Vollendung ausschauend (3,23); jetzt aber, in der Stunde der Freiheit, voll gespannter, erwartungsvoller Dynamik. Denn die Welt ist mehr als das, was an ihr ersehen und ihr im praktischen Umgang mit ihren Gegebenheiten entnommen werden kann. Ihr Reichtum ist nicht ihr faktischer Bestand, sondern das an ihr ausstehende „Noch-nicht“. Zu ihr unterwegs drängt sie einem Zustand der endgültig freigesetzten Möglichkeiten entgegen, von dem nur der Übergang der Entmündigten in die Freiheit der Gotteskinder eine Vorstellung vermittelt.

So entspricht es auch der Kategorie der Zeit, in der die Welt nach paulinischem Verständnis gedacht werden muß. Sie drängt von der mit der Sendung des Gottessohnes erreichten „Fülle“ in die andere Welt, die mit seiner Wiederkunft eintritt. Im Intervall von beiden bleibt nur eine bemessene Zwischenzeit, die, weil sie „kurz“ ist (1 Kor 7,19), „ausgekauft“ (Kol 4,6)

werden muß. Gerade so aber verstärkt sich der Sog, der die ins Zeitgeschehen verflochtene Welt aus der Gemengelage von Besitz und Entbehrung, nachlassendem Zwang und beginnender Freiheit herausholt und ihrem Vollendungsziel entgegendrängt.

In diesem Zusammenhang gesehen, ist das Gesetz der Exponent der das Weltwesen niederhaltenden Zwänge und mit diesen dazu bestimmt, in die Realutopie der „Freiheit der Gotteskinder“ aufgehoben zu werden. Deshalb gehört es, wesentlicher noch erfaßt, sogar in das durch die Heilstat Gottes ins Werk gesetzte Freiheitsgeschehen mit hinein. Denn wie es ohne das Gesetz kein Sündenbewußtsein gäbe, käme ohne seine Restriktionen auch die Freiheit nicht ans Licht. Nur wer die Fron des Gesetzes erlitt, weiß um die Segnung und das Glück der Freiheit. In diesem Sinn trifft der paulinische Grundsatz, daß alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, „Sünde ist“ (Röm 14,23), auch auf die Gesetzesproblematik zu: ohne das durch sie geweckte und geschärfte Bewußtsein – keine Freiheit!

Indessen bleibt das Freiheitsverständnis des Apostels nicht auf diesem dialektischen Stadium stehen. Die mit dem Gesetzesbegriff operierende Dialektik war nur nötig geworden, damit die Sache der Freiheit in Form eines strukturierten Konzepts, den Erfordernissen einer kontroversen Kommunikation entsprechend, zur Geltung gebracht werden konnte. Nachdem diese Bedingung erfüllt war, konnte und durfte die Freiheit aber wieder so ausgesagt werden, wie es ihrem Aufgang entsprach.⁵³ Dazu gehörte vor allem die Ausarbeitung des Ereignischarakters der christlichen Freiheit. Noch in der triumphalen Frage des Ersten Korintherbriefs „Bin ich nicht frei?“ (9,1) klingt das Bewußtsein durch, daß Freiheit für Paulus keinen festen Besitzstand, sondern eine Vergünstigung bildet, zu der er durch Christus geführt wurde. Wie der Apostel selbst „hat“ auch der von ihm angesprochene Gläubige die Freiheit nicht, vielmehr „kommt“ er immer erst zu ihr. So ergibt es sich grundsätzlich aus ihrer Herkunft. Denn die Freiheit, der der Apostel das Wort redet, ist keine ontische Mitgift des Menschseins, sondern eine durch die Gottesoffenbarung in Christus mitgegebene Gewährung. Demgemäß hat sie ihren innersten Grund auch nicht – wie nach der thomanischen Geistmetaphysik – in der Erkenntnis, sondern in der Liebe. Frei wird der, der sich von Christus erblickt, berührt, ergriffen weiß. Aus diesem Grund ist die Freiheit ein Ereignis, das sich aus dem Vollzug der Lebensgemeinschaft mit Christus „ergibt“. Wie die Gotteserkenntnis aus dem Mitvollzug des Gottesbewußtseins Jesu erwächst, kommt auch die Freiheit des Erlösten dadurch zustande, daß Christus ihn in seine eigene Freiheit hineinnimmt. Das geschieht auf zweierlei Wegen: auf seinem Todesweg sowohl als auch auf seinem Weg in die Verherrlichung. Beides klingt in dem pleonastischen Satz des Galaterbriefs nach: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit!“ (5,1).

Von der auf dem Todesweg Jesu erlangten Freiheit spricht Paulus überall

dort, wo er betont, daß sie durch einen Akt des Mitsterbens mit ihm erworben wird. Gott unterwarf seinen Sohn dem Gesetz – bis zur furchtbaren Konsequenz seines Kreuzestodes –, „damit er die dem Gesetz Unterstehenden freikaufe“ (Gal 4,4f). So hat uns Christus dadurch „vom Fluch des Gesetzes befreit, indem er selbst für uns zum Fluch geworden ist“ (3,13). Den vollen Zusammenhang dieses Gedankens stellt der Römerbrief mit der Feststellung her:

Wer gestorben ist, ist frei geworden von der Sünde. Wenn wir nun mit Christus gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden. Wir wissen ja, daß Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt: Der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Denn durch sein Sterben ist er ein für allemal für die Sünde gestorben; sofern er aber lebt, lebt er für Gott. So sollt auch ihr euch als Menschen begreifen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus Jesus (6,7–11).

Durch seinen Sühnetod hat Christus die todverfallene „Gesetzeswelt“ hinter sich gebracht; und mit ihm hat ihr auch ein jeder, der sein Sterben mitvollzieht, den Abschied gegeben. Indessen bezeichnet das Sterben Jesu nur den Tiefpunkt, nicht jedoch das Ende des von ihm beschrittenen Wegs. Sein Ziel ist vielmehr das „Leben für Gott“ (Röm 6,10), das mit seiner Auferstehung den Anfang nimmt und sich in seiner Unterwerfung unter den göttlichen Allherrscher (1 Kor 15,28) vollendet. Deshalb ist für Paulus der Freiheitsgedanke entscheidend an den Auferstehungsglauben gebunden. Dadurch, daß Gott den Gekreuzigten, wie es die Pfingstpredigt des Petrus formuliert, „von den Wehen des Todes befreite“ (Apg 2,24), wurde der Auferstandene zum leibhaftigen Prinzip der gottgeschenkten Freiheit. Deshalb ist diese ihrem innersten Wesen nach Freiheit mit dem Auferstandenen, freisetzende Anverwandlung an seine Herrlichkeitsgestalt. Deshalb versichert Paulus im Anschluß an die Schlüsselstelle des Zweiten Korintherbriefs:

Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn und werden so in sein eigenes Bild hineinverwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie es dem Geist des Herrn entspricht (3,18).

Als das lebendige Freiheitsprinzip ist der Auferstandene aber auch die letzte Verursachung der auf seinem Erhöhungsweg erlangten Freiheit. Und er ist dies nicht etwa dadurch, daß er, wie dies der Epheserbrief ausmalen wird, die die Menschheit niederhaltenden Fesseln sprengt und ihre Gefangenschaft „als Beute nimmt“ (4,8), sondern dadurch, daß er liebt. Deshalb erlangt die paulinische Freiheitsreflexion darin ihren Höhepunkt, daß sie die Freiheit als die Frucht der Liebe Christi erweist. Sie schlägt die Brücke zwischen den beiden extrem entgegengesetzten Wegen, die zu der von Christus erwirkten Freiheit führen. Denn in der Todeshingabe Jesu waltet dasselbe Motiv wie in seiner Auferstehung: die Liebe, die für uns in den Tod ging und sich gleichzeitig stärker als der Tod erwies. Deshalb weiß sich auch ein jeder, der dem autonomen Leben den Abschied gab und für den leben lernte, der stellvertretend für die vielen in den Tod ging und ihnen in seiner Auferstehung das Leben erwarb, von der Liebe

Christi gedrängt (2 Kor 5,14). Umgekehrt heißt deshalb Freiheit, in letzter Vereinfachung gesprochen, soviel wie: sich an die Liebe Christi halten. Sie ist seine sieghafte, die gottfeindlichen Gewalten entmachtende und alle sich gegen ihn auftürmenden Widerstände niederbrechende Macht. Deshalb spricht Paulus mit seiner triumphalen Anrufung dieser Liebe im Römerbrief das unüberbietbare Schlußwort zu jeder Besinnung auf das, was er unter der von ihm verkündeten Freiheit versteht:

Wer kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? All das überwinden wir durch den, der uns geliebt hat! (8,35.37).

Hoffnung auf Herrlichkeit

Angesichts der zentralen Bedeutung, die dem Freiheitsgedanken beim Aufbau der paulinischen Konzeption zukommt, ist es verwunderlich, daß der Apostel Christus nicht in aller Form „unsre Freiheit“ nennt. Vermutlich erklärt sich das daraus, daß für Paulus das Ziel der Freiheitsbewegung noch wichtiger war als das Ereignis selbst. Abgesehen von der Prioritätenfolge hängt das auch mit der Dynamik der paulinischen Denkweise zusammen. Wichtiger als das, was geschah und erreicht wurde, ist für sie das, was geschieht; ihr Hauptinteresse gilt somit nicht dem Ergebnis, sondern dem Vollzug.⁵⁴ Auf ihr Erfüllungsziel hin ausgeleuchtet und dadurch in ihrer Dynamik deutlichgemacht, aber wird die Freiheit zur Hoffnung. Demgemäß versichert der Kolosserbrief, der diese Linie in unmittelbarer Paulus-Nachfolge durchzieht: „Christus in euch – er ist die Hoffnung auf die Herrlichkeit“ (1,27). In der Folge wird der Rückbezug auf die Auferstehung und die durch sie bewirkte Freisetzung noch deutlicher, wenn es heißt:

Wenn ihr nun mit Christus auferweckt seid, dann sucht, was droben ist, wo Christus ist, der zur Rechten Gottes sitzt: Sinnt auf das, was droben ist, nicht auf das Irdische! (3,1).

Mit diesem Appell stößt Paulus zugleich die Dimension auf, in der der Sinn der christlichen Freiheit erst wirklich zu Ende gedacht werden kann: die Dimension des Eschatologischen.⁵⁵ Auch das Bewußtsein, im Bann der sich bereits fühlbar ankündigenden Endereignisse zu stehen, wurde ihm, zusammen mit der Freiheitserfahrung, durch die Christophanie von Damaskus vermittelt. Der Nachweis dafür fällt um so schwerer, als sich Paulus nach seinem Selbstzeugnis im Galaterbrief (1,16f) gerade durch die Damaskusvision zunächst in eine unabsehbar große Gegenwartsaufgabe – die ganze Heidenwelt bietet sich ihm als Arbeitsfeld an – eingewiesen sah. Mehr denn je wäre man deshalb zunächst dazu geneigt, den eschatologischen Zug seines Denkens der nacharbeitenden Korrespondenz mit dem Glaubensbewußtsein der Urgemeinde

zuzuschreiben. Und tatsächlich erinnert die Sprache, mit der Paulus im Ersten Thessalonicherbrief seiner Parusieerwartung Ausdruck verleiht (4,13–18), stark an die farbenreichen Motive der umlaufenden Vulgarapokalyptik. Nicht umsonst entzündete sich gerade an dieser Schilderung immer wieder die künstlerische Phantasie, angefangen vom Mosaik am Triumphbogen der Basilika „Kosmas und Damian“ bis hin zu *Michelangelos* „Jüngstem Gericht“ in der Sixtina-Kapelle.⁵⁶

Indessen ist das eschatologische Bekenntnis Paulus viel zu direkt „aus der Seele gesprochen“, als daß es, abzüglich seiner Ausgestaltung, auf sekundäre Einflüsse zurückgeführt werden könnte. Es ist auch nicht erst die Frucht einer interpretierenden Selbstreflexion; vielmehr hat es als elementares Datum der Berufungsvision zu gelten. Beim Versuch, dieses Datum ausfindig zu machen, wird man sich freilich durch *Bornkamm* warnen lassen müssen, Anhaltspunkte im Sinne „räumlicher“ Vorstellungen zu suchen.⁵⁷ Denn nichts spricht dafür, daß die Damaskusvision des Apostels so wie das Gesicht des Stephanus strukturiert war, der auf dem Höhepunkt seiner Passion den Menschensohn „zur Rechten Gottes stehend“ schaut (Apg 7,55).⁵⁸ Wohl aber ist die paulinische Schau des Auferstandenen nach Ausweis der elementaren Selbstzeugnisse im zeitlichen Sinn strukturiert. Die Erinnerung an den Schöpfungsmorgen (2 Kor 4,6) betont die „Anfänglichkeit“ der Paulus zuteilgewordenen Schau. In die Gegenrichtung deutet das Zeugnis des Philipperbriefs. In subtiler Verschränkung der Bezüge spricht Paulus hier davon, daß er das ihm Gewährte erst noch ergreifen möchte, weil er selbst von Christus ergriffen worden sei (3,12). Ungeachtet der in der Berufungsstunde erfahrenen Wesensprägung fühlt sich Paulus durch den an ihn ergangenen Gottesruf somit zugleich „aufgerufen“, über seinen „Besitzstand“ hinausgedrängt, zu einem Akt zuständlicher Selbstüberschreitung stimuliert. Und dies einfach deshalb, weil Gott mit der Auferstehung seines Sohnes nicht nur einen Schlußstrich unter die todverfallene Sündenwelt gezogen, sondern zugleich den Anfang seiner „Neuschöpfung“ gemacht hat. Mit unmißverständlicher Deutlichkeit spricht sich vor allem das Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefs in diesem Sinne aus:

Nun ist Christus von den Toten auferweckt worden, als Erster der Entschlafenen. Da nämlich durch einen Menschen der Tod gekommen ist, kommt durch einen Menschen auch die Auferstehung der Toten. Wie in Adam alle sterben, werden in Christus alle lebendig gemacht. Es gibt aber eine bestimmte Reihenfolge; der Erste ist Christus, dann folgen, wenn Christus kommt, alle, die zu ihm gehören. Und danach kommt das Ende, wenn er jede Macht, Gewalt und Kraft vernichtet hat und seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergibt (15,20–24).⁵⁹

Wenn man nicht davon ausgehen will, daß Paulus auch in dem – von *Bultmann* angenommenen – Sinn ein im Grunde „moderner“ Mensch ist, daß er von Haus aus in der Kopflastigkeit eines zuständlichen Sich-vorweg-Seins (*Heidegger*) lebt,⁶⁰ bleibt nur, die für den Apostel typische Denkstruktur der

Polarisierung von „Jetzt“ und „Dann“ aus den eschatologischen Implikationen der Damaskusvision zu erklären. Auch dafür bietet das Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefs den entscheidenden Beleg, wenn es heißt:

Dieses Vergängliche muß sich nämlich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit. Wenn sich aber dieses Vergängliche mit Unvergänglichkeit bekleidet hat und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit, dann erfüllt sich das Schriftwort: Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? (15,53ff).

In differenzierterer Form wiederholt der Apostel diesen Gedanken im Zweiten Korintherbrief:

Wir wissen: Wenn unser irdisches Wohnzelt abgebrochen wird, empfangen wir eine Wohnung von Gott, ein nicht von Menschenhand errichtetes ewiges Haus im Himmel. Im gegenwärtigen Zustand aber seufzen wir und sehnen uns danach, mit dem himmlischen Haus überkleidet zu werden. Denn überkleidet mit ihm werden wir nicht nackt dastehen. Solange wir also in diesem Zelt leben, seufzen wir beklommen, weil wir nicht entkleidet, sondern überkleidet werden möchten, damit so das Sterbliche vom Leben verschlungen werde... So sind wir immer zuversichtlich, im Bewußtsein, daß wir, auch wenn wir noch vom Herrn entfernt in der Fremde wohnen, unsere Heimat beim Herrn haben. Deswegen richtet sich unser Ehrgeiz darauf, ihm zu gefallen, gleichviel, ob wir daheim oder in der Fremde sind (5,1-4.6-9).

Von hier aus spannt sich der Bogen bis zu den anthropologischen und erkenntnistheoretischen Aussagen des Apostels. Getroffen vom Lichtkegel der eschatologischen Heilserwartung ist der Mensch für Paulus das Wesen der Exzentrizität. Wie der ganzen Schöpfung steht ihm, auch wenn er schon zum Glauben gefunden hat, die volle Erlösung erst noch bevor. So bleibt ihm nur, mit dem drastischen Ausdruck des Römerbriefs gesprochen, „mit vorgestrecktem Kopf“ seinem Erfüllungsziel entgegenzuharren (8,19). Zwar hat für ihn die Zukunft seiner einstigen Vollendung bereits begonnen; das bringt es aber mit sich, daß er seine Gegenwart immer nur im Vorgriff auf das Kommende leben kann. Daß diese Struktur sogar auf das erkenntnistheoretische Konzept des Apostels durchschlägt, macht der Schluß des „Hohelieds der Liebe“ deutlich, wo es heißt:

Jetzt schauen wir im Spiegel, rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber vollgültig, wie ich auch ganz erkannt bin (1 Kor 13,12).

Indessen lebt bei Paulus die Form stets aus dem Inhalt. Darum käme es bei ihm nicht zu dieser Strukturbestimmung, wenn er nicht ganz im Bann des Parusiegedankens stünde. Er bildet den bestimmenden Kontrapunkt zu dem Anfang, den die Güte Gottes in seiner Berufungsstunde mit ihm gemacht hat. Und nicht nur dies: Durch die eschatologische „Öffnung“ gewinnt die Gestalt des Apostels, so paradox dies klingt, erst ihre innere Geschlossenheit. Ihr ist es

zu danken, daß er im Spannungsfeld der Gegensätze nicht zerreißt und im aufreibenden Kampf mit den Gegnern nicht erliegt. Auch wenn sich ein biographischer Zusammenhang mit der Todesszene des Stephanus, entgegen den Angaben der Apostelgeschichte (7,58;8,1), nicht nachweisen läßt, lebt er doch wie dieser erste Märtyrer aus dem Aufblick zu dem zur Rechten Gottes stehenden – und damit zu seiner Wiederkunft bereiten – Herrn (7,55).⁶¹

Daran gemessen, verschlägt es kaum etwas, daß sich Paulus, zusammen mit der überwiegenden Mehrheit der Urgemeinde, über den Zeitpunkt der Parusie täuschte und damit vor das Problem der „Parusieverzögerung“ gestellt sah.⁶² Ihm daraus einen Vorwurf zu machen, kommt einer Mißachtung seiner tatsächlichen Reaktion gleich.⁶³ Nicht nur, daß der Apostel ungeachtet seiner Parusiehoffnung realistisch mit seinem gewaltsamen Tod rechnet; er zieht aus der Verzögerung der Wiederkunft auch durchaus positive Konsequenzen. Im unmittelbaren Anschluß an das Kronzeugnis seiner Naherwartung, das Parusiewort des Ersten Thessalonicherbriefs (4,13–18), mahnt er:

Über Zeit und Stunde, Brüder, brauche ich euch nicht zu schreiben. Ihr selbst wißt genau, daß der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht. Während die Menschen von Frieden und Sicherheit sprechen, kommt plötzlich das Verderben über sie wie die Wehen über eine schwangere Frau, und es gibt kein Entrinnen. Lebt also, Brüder, nicht im Finstern, so daß euch der „Tag“ nicht wie ein Dieb überrascht! Ihr alle seid Söhne des Lichts und Kinder des Tags. Wir gehören nicht der Nacht und der Finsternis an. Darum wollen wir nicht schlafen wie die andern, sondern wach und nüchtern sein (5,1–6).

Vom Ausmaß der weiteren Verarbeitung vermittelt der im Römerbrief entwickelte Gedanke von der „Genealogie“ der Tugenden einen Begriff. Er hat seine Achse in der – nachgeschobenen – Überlegung, daß die Hoffnung geradezu von der Verborgenheit ihres Erfüllungsziels lebt, weil sie sich nur so in der Verbindung mit der Geduld ausgestalten kann (8,24f). Auf dem Weg zu dieser Hoffnung „rühmt“ sich der Apostel, indem er betont:

Mehr noch, wir rühmen uns ebenso unserer Bedrängnis; denn wir wissen: Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld aber Bewährung, Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber kann nicht trügen, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsre Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist (5,3ff).

Wenn Paulus somit eines Irrtums bezichtigt werden soll, dann allenfalls im Sinn eines „fruchtbaren Irrtums“, der den Apostel dazu führte, das Zeitgefühl seiner Gemeinden zu schärfen und sie in eine auf Hoffnung und Geduld gestimmte Grundhaltung einzuweisen.⁶⁴

Die Botschaft

Paulus hatte keine Lehre, wohl aber eine Konzeption. Doch damit war er für seine Lebensaufgabe noch nicht voll ausgerüstet. Denn im Unterschied zu

einer Doktrin läßt sich eine Konzeption nicht verkünden. Um promulgierbar zu sein, muß sie deshalb einer tiefgreifenden Umstrukturierung unterzogen werden. Das eine, die Konzeption, fiel ihm im höchsten Sinn des Wortes „zu“; das andere, die Ausgestaltung, mußte in einer intellektuellen Leistung ersten Ranges erarbeitet werden. Vermutlich trifft man den Kern der Sache, wenn man annimmt, diese Arbeit habe darin bestanden, daß Paulus über das Interpretament, mit dessen Hilfe er die Jesustradition gedeutet hatte, nun selbst reflektierte. Um es mit einem durch *Kuss* nahegelegten Bild zu sagen: Während Paulus bisher „das grundlegende Heilsgeschehen – Tod und Auferstehung Jesu – im Rücken“ hatte, wendet er sich ihm jetzt zu, um es seinerseits zum Gegenstand seiner theologischen Besinnung zu erheben.⁶⁵

Tod und Auferstehung Jesu: Tatsächlich tritt jetzt erst die durch diese beiden Extreme gefügte Polarität der göttlichen Heilstat voll in sein Bewußtsein. Zwar war der Kreuzestod Jesu in der Erfahrung des Auferstandenen immer schon „mitgesagt“; denn „Auferstehung“ hieß, schon von der Semantik des Begriffs her, soviel wie „Auferstehung von den Toten“, Auferweckung des am Kreuz Gestorbenen. Doch lag der Akzent für Paulus vom Inhalt seiner Berufungsvision her auf dem Motiv der Auferstehung. So ergab es sich für ihn schon aus der Tatsache, daß sich sein empirisches Grundverhältnis „antizyklisch“ zu dem darstellte, das für die Urgemeinde galt. Bewahrte sie vor allem das „Gedächtnis des Leidens“, während (nach Apg 10,41) nur die von Gott vorherbestimmten Zeugen des Auferstandenen ansichtig wurden, so verhielt es sich bei ihm gerade umgekehrt. Die religiöse Grunderfahrung, aus der er lebte und dachte, bezog sich unmittelbar auf die Vision des Auferstandenen, während er, nach allen Anzeichen zu schließen, von der entsetzlichen Tatsache des Kreuzes keine unmittelbare Anschauung besaß.⁶⁶ Unter dem Druck der Aufgabe, die Konzeption in eine „lehrbare“ Botschaft umzusetzen, sieht sich Paulus nunmehr auf das Faktum des Kreuzes Jesu zurückverwiesen. Die von ihm durchmessenen Denkschritte weisen somit genau die entgegengesetzte Abfolge dessen auf, was ihm *Nietzsche* unterstellte. Fixiert auf den Gedanken, daß das Christentum aus einer kompensatorischen Interpretation des „unannehmbaren“ Kreuzesgeschehens hervorgegangen sei, dekretiert er in einer Nachlaßaufzeichnung:

Zur Psychologie des Paulus – Das Faktum ist der Tod Jesu. Dies bleibt auszuliegen...⁶⁷

In Wirklichkeit sieht sich Paulus umgekehrt von seinem Auferstehungsglauben zur Kreuzesproblematik geführt. Denn in der Auferstehung Jesu manifestiert sich für ihn die gleiche Liebe, von der er im Zusammenhang mit seinem mystischen Selbstzeugnis sagt: „Sofern ich noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20). Wenn im Blick auf das Faktum des Kreuzes für

Paulus – im Sinne Nietzsches – etwas zu erklären und „auszulegen“ bleibt, dann die in der Kreuzeshingabe Jesu aufleuchtende Liebe. Wodurch war sie motiviert? Warum ging sie bis zu diesem furchtbaren Exzeß? Und warum wurde sie nicht verstanden? Das sind die Fragen des Apostels.

Die Frage nach der Motivation führt Paulus in die Nähe von Gedankengängen, wie sie ein volles Jahrtausend später *Anselm von Canterbury* in seiner Quaestion „*Cur Deus homo?*“ (1098) anstellte.⁶⁸ Wenn Gott auf seiner strengen Gerechtigkeitsforderung bestand, mußte er dem mit der Beseitigung des in der Welt herrschenden Unheils beauftragten Sohn das Lebensopfer abverlangen. Denn die Größe des durch die Menschheitssünde heraufbeschworenen Unheils konnte nur durch die Größe dieser Opfertat aufgewogen werden. Bevor man Paulus mit seinen neomarxistischen Kritikern bezichtigt, den diese Forderung erhebenden Gott damit zu einem molochartigen Ungeheuer, zumindest aber zu einem sadistischen Tyrannen stilisiert zu haben,⁶⁹ sollte man zweierlei bedenken. Einmal, daß dieser Vorwurf nur jenseits des paulinischen Sündenbegriffs erhoben werden kann, der das Unwesen der Sünde aus ihrer wurzelhaften Verknüpfung mit dem Todesverhältnis versteht.⁷⁰ Sodann – und vor allem –, daß der von Paulus hergestellte Zusammenhang, sosehr er auf die Motivationsfrage zurückzuführen ist, gerade nicht als Auskunft über den dem Kreuzestod Jesu zugrundeliegenden Gottesratschluß verstanden, sondern im Gegensinn dazu gelesen sein will. So aber macht er – mit dem Eingangswort zum Christushymnus des Philipperbriefs (2,5) gesprochen – in erster Linie die Liebesgesinnung Jesu deutlich, die aus seiner Todeshingabe spricht. Es ist die Liebe, die gehorsam wurde bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz (2,8).

So begegnet sich im Kreuz Christi die Sühneforderung des Vaters mit dem Sühnewillen des Sohnes, der buchstäblich bis zum äußersten geht. Das aber bringt es mit sich, daß die Forderung durch das Lebensopfer des Sohnes „aufgezehrt“ und gegenstandslos gemacht wird. Das verdeutlicht der Kolosserbrief mit dem Bildgedanken, daß Gott die in die Gestalt Jesu weithin sichtbar ans Kreuz geheftete Schuldschrift „durchgestrichen“ und die mit ihr erhobene Forderung „aufgehoben“ hat (2,14).⁷¹

Zur Passion dieser Sohnesliebe gehört es aber auch, daß sie nur dem Vater ersichtlich war, nach außen hin aber unverständlich blieb. Mehr noch: Der Gekreuzigte erscheint als das Gegenteil eines Liebesopfers, als ein von Gott Geschlagener und Verfluchter. Das besagen die extremen Formulierungen des Apostels, nach denen der Gekreuzigte nicht nur für uns „zur Sünde“ (2 Kor 5,21), sondern geradezu „zum Fluch“ geworden ist (Gal 3,13): getroffen vom Blitz der göttlichen Strafgerechtigkeit, die ihn für das büßen läßt, was die Welt verschuldete. Wenn es aber zutrifft, daß der von Paulus hergestellte Zusammenhang im Gegensinn zur Motivationsfrage gelesen werden muß, klingt in diesen Formulierungen auch etwas von dem „Widerspruch der Sünder“ nach, den der Gekreuzigte nach dem Wort des Hebräerbriefs (12,3) erlitt. Für Paulus machte

sich dieser Widerspruch vor allem in der Ablehnung geltend, auf die seine Kreuzespredigt bei Juden und Heiden stieß. Schon die Areopagperikope vermerkt abschließend: „Als sie aber von der Auferstehung der Toten hörten, spotteten die einen, andere sagten: Darüber wollen wir dich ein andermal hören“ (17,32). Ihren deutlichsten Niederschlag aber fand diese Erfahrung in dem Resümee des Ersten Korintherbriefs:

Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir aber verkünden Christus als den Gekreuzigten: den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1,22ff).

In ihrem Vollsinn genommen, ist diese Aussage aber nicht nur der Reflex einer bitteren Missionserfahrung, sondern bereits die Frucht ihrer theologischen Verarbeitung. Wo die Juden nur den vom Fluch Gottes Getroffenen sehen, an dessen Tod sie nun genauso Anstoß nehmen wie (nach dem Bericht der Synoptiker) zu seinen Lebzeiten an der von ihm geübten Institutionskritik (Mk 2,27; 3,1–6), und wo sich die Griechen mit dem Inbegriff des Widersinns konfrontiert glauben, sieht Paulus den zentralen Selbsterweis der Gottesweisheit. Gleichviel, ob ihn zur Einführung dieses Begriffs die Erinnerung an die alttestamentliche Weisheitsspekulation oder eine Anleihe am Vokabular der Frühgnosis bewog;⁷² auf jeden Fall gibt er mit ihm zu verstehen, daß das Kreuz Jesu für ihn integrierend in jenes Heilsereignis hineingehört, das er zunächst aus seinem österlichen Aspekt kennengelernt hatte. Zwar gab es einmal eine Zeit, in der sich Gott im Zeichen der Weisheit offenbarte; da sie aber gerade die griechischen Weisheitssucher ungenutzt verstreichen ließen (1,21), beschloß er, die Glaubenswilligen „durch die Torheit der Verkündigung zu retten . . . Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen und das Schwache an Gott stärker als die Menschen“ (1,21.25). Gestützt auf diese unter dem Anschein der Torheit verborgene Weisheit betrieb Paulus das Werk seiner Verkündigung, die von derselben Paradoxie bestimmt war: der Sprachgestalt nach ohne Glanz und Anspruch (2,1), dem Sinngehalt nach die „Gottesweisheit im Geheimnis“, der die „Verherrlichung“ der Glaubenden vorbehalten war (2,7).

Nahezu unmerklich verlagerte sich im Zug dieser Aussage der Bedeutungsakzent. Ging es Paulus zunächst um die im Kreuz Jesu ebenso verhüllte wie gegenwärtige Gottesweisheit, so in der Folge um den Weisheitswert seiner Verkündigung. Wenn irgendwo, dann kommt hier die mit der Umsetzung der Konzeption in die Botschaft verbundene Denkleistung zum Vorschein. Denn um seine Konzeption mitteilen zu können, mußte sie zunächst in einen „Verständigungshorizont“ gestellt werden. Der aber schien – um mit dem von *Nietzsches* „Tollem Menschen“ gebrauchten Ausdruck zu reden – dadurch endgültig „weggewischt“ worden zu sein, daß die Adressaten der Heilspredigt das Kreuz, je nach ihrem Blickwinkel, entweder als Ärgernis oder als Torheit empfan-

den. In diesem Vakuum stiftet der Gedanke der Kreuzesweisheit eine neue Verständigungsbasis. Denn die Weisheit, von der Paulus jetzt spricht, ist die trotz der Fehlanzeige „Fluch“ und „Sünde“ zur Geltung kommende Liebe, die Vergewisserung des im Kreuz erwirkten Heils, die Einheit von Untergang und Rettung, Tod und Leben. So setzt sie das ins Licht, was den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit war: In Kreuz und Auferstehung Jesu ereignete sich die definitive Selbstoffenbarung Gottes, begann die neue Schöpfung, fand die Welt Erlösung und Heil. Doch damit war zugleich ein neuer Horizont der Sinnfindung und Verständigung gewonnen. Jenseits der Vernunftwahrheit ging, von dieser radikal verschieden und doch mit ihr wesenseinig, jene neue, gottentstammte Wahrheit auf, die Paulus aus dem Antlitz des Auferstandenen hervorleuchten sah (2 Kor 4,6). Damit war aber auch schon der entscheidende Schritt zur Umsetzung der Konzeption in die Botschaft getan. Was der programmatische Satz des Zweiten Korintherbriefs: „Ich glaube, darum rede ich“ (4,13), zum Ausdruck brachte, hatte seine kategoriale Grundlegung erfahren.

Der Gedanke der Kreuzesweisheit war von innen her so strukturiert, daß er sowohl nach rückwärts wie vorwärts entfaltet werden konnte. Zunächst nach rückwärts, also in Richtung auf jenen Widerspruch, der von der „Zeichenforderung“ der Juden und der „Weisheitssuche“ der Griechen ausging. Paulus läßt keinen Zweifel daran, daß es sich in beiden Postulaten um Formen jener „Ursünde“ handelt, die sich Gottes Heilsangebot gegenüber auf einen eigenen Zugang zu ihm versteift. Dabei verweist das jüdische Ansinnen auf das große Themenfeld einer Heilsfindung im Vorraum des Christentums, auf das sich Paulus – ebenso insistent wie hoffnungslos – im Römerbrief einließ. An seinem Anfang steht die Frage, wie eine Rechtfertigung auf der Basis einer nur vorläufigen Offenbarung – der göttlichen Willensbekundung im Gesetz – möglich sei, während sich an seinem Ende das womöglich noch abgründigere Problem des religiösen Schicksals Israels stellt. Hier wie dort verstricken sich die Überlegungen des Apostels rasch in unüberwindliche Aporien. Das Gesetz, dem Menschen „ins Herz geschrieben“ (2,15) und in seinen Überforderungen doch unerfüllbar (5,20), entzweit sich zum Gegenbild des „anderen Gesetzes in meinen Gliedern“ (7,23), das mit dem „Gesetz des Geistes“ in hoffnungslosem Widerstreit liegt und den in die Ausweglosigkeit getriebenen Menschen schließlich zu dem Verzweiflungsschrei veranlaßt: „Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich von diesem todverfallenen Leib erretten?“ (7,24).

Nicht weniger aporetisch gestaltet sich aber auch die Frage nach dem religiösen Schicksal Israels. Genauer besehen, wiederholt sich sogar die Gesetzesproblematik hier in spiegelbildlicher Form. Wie das Gesetz mit seinen Forderungen das Maß der Sünde zum Überfließen brachte, dadurch aber auch die menschliche Heilsbedürftigkeit zum Äußersten steigerte (5,20f), so kam das Versagen des Gottesvolks der Heidenwelt zugute: Die sich dem Christusglauben

versagenden Juden wurden, wie Paulus mit einem ebenso unmöglichen wie großartigen Bild sagt, aus dem heiligen Ölbaum der lebendigen Heilsordnung herausgebrochen, damit die heidenchristlichen „Wildzweige“ eingepfropft werden konnten (11,13–24). Doch war sich Paulus in diesem Fall nicht weniger als im ersten bewußt, wie weit er mit seiner jeweiligen Deutung hinter einer tatsächlichen Lösung zurückblieb. Wie ihm von vornherein klar ist, gibt es für das eine wie das andere Rätsel nur einen Schlüssel: das Kreuz, das er im ersten Fall thematisch, im zweiten lediglich als Chiffre ins Spiel bringt. Wenn er sich hier aus seinen fast selbstquälerischen Überlegungen schließlich in eine Anrufung der Gottesweisheit rettet – „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind seine Entscheidungen, wie unausdenklich seine Wege!“ (11,33) –, ruft er damit, tiefer besehen, das Geheimnis der Kreuzesweisheit an. Denn auf nichts trifft die „Unausdenklichkeit“ der Wege Gottes so unmittelbar zu wie auf seinen Ratschluß, dem menschlichen Machtbewußtsein und Wissensstolz in Gestalt des Kreuzes seine „Schwachheit“ und „Torheit“ entgegenzusetzen. Und von niemand gilt der Satz von der Unwiderruflichkeit der göttlichen Gnadengaben und Berufungen (11,29) so sehr wie von dem Gekreuzigten, den Gott gerade um seiner Erniedrigung willen erhöhte (Phil 2,9ff).

Um so deutlicher antwortet Paulus mit dem „Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18) auf die anthropologische Aporie. Das ist der Sinn seiner Ausführungen über die Todesgemeinschaft der Getauften mit Christus, die sich zunächst wie eine Einschaltung in die große Reflexion über das Gesetz und seine Folgen ausnehmen (Röm 6,1–14). In Wirklichkeit erweist sich hier das Kreuz als der einzige Schlüssel zu dem auf anthropologische Weise unaufschließbaren Gesetzesproblem. Die vom Kreuz gewiesene Lösung ist freilich, wie Paulus mit der nachgeschobenen Bemerkung über die „lösende“ Kraft des Todes deutlich macht (7,1–4), so radikal wie der am Kreuz erlittene Tod. Ein Entrinnen aus der heillosen Kalamität der Gesetzesproblematik gibt es nur durch das Ausscheiden aus der vom Gesetz bestimmten Sphäre. Eben dies geschieht in der sakramentalen „Anwendung“ des Kreuzes, in der Taufe:

Wißt ihr denn nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft sind? In der Taufe auf seinen Tod wurden wir mit ihm begraben; wie aber Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, sollen auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir mit ihm nämlich in seinem Tod zusammengewachsen sind, werden wir es auch in seiner Auferstehung sein (6,1–5).⁷³

Mit dieser „Anwendung“ der Kreuzesweisheit auf zwei für Paulus besonders aktuelle Problemfelder gewinnt aber auch schon die zur Botschaft fortentwickelte Konzeption deutlichere Konturen. Doch drängte das Kreuzesverständnis des Apostels nicht weniger nachhaltig darauf, auch nach vorwärts, also in Richtung auf die christliche Zukunft, ausgelegt zu werden. Dazu war der erste

und entscheidende Schritt bereits mit der unaufhebbaren Verkoppelung von Kreuz und Auferstehung getan. In jedem Gedanken an das Kreuz denkt Paulus die Auferstehung Jesu mit. Strukturell erklärt es sich aus dieser Verklammerung, daß nach Ausweis des freilich aus älterer Tradition übernommenen Christushymnus des Philipperbriefs schon für Paulus – wie dann vor allem für Johannes – die Erhöhung Christi bereits in der Erniedrigung beginnt. Doch gilt auch das Umgekehrte, daß eine Spur des Kreuzesschattens auf die Auferstehung fällt. In der Auferstehung Jesu ist erst der Anfang mit der Neuschöpfung gemacht. Die Vollwirklichkeit dessen, was mit ihr heraufgeführt wurde, steht noch bevor. Nicht umsonst versieht Paulus im Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefs das Bekenntnis „Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden“ (15,20) mit dem Zusatz: „als der Erste der Entschlafenen“. Für Paulus ist die Auferstehung Jesu ein die ganze Menschheit in ihr Wirkfeld einbeziehendes Geschehen. In heilsgeschichtlichen Kategorien ausgedrückt, heißt das, daß in der Auferstehung Jesu die Weltgeschichte in ihr eschatologisches Stadium eingetreten ist. Seitdem treibt alles der endzeitlichen Vollendung entgegen, in der sich die Erscheinung des Auferstandenen, die zunächst den auserwählten Zeugen vorbehalten blieb, vor aller Welt wiederholen wird. Zweifellos gehört es mit zur „Logik“ der Kreuzesweisheit, daß diese Konsekution der Dinge denkbar wird. Wer das Geheimnis des Kreuzes zu Ende denkt, gelangt durch die innere Führung dieses Gedankens zuletzt auch zur Gewißheit einer letzten, endgültigen, weltumfassenden Todüberwindung (15,54).

Im Licht der Kreuzesweisheit zeigt sich aber, daß der Gekreuzigte noch auf ganz anderen Wegen eine „Zukunft“ vor sich hat. Der eine betrifft sein Verhältnis zu Gott, der andere das Verhältnis zu den von ihm Erlösten. Von seinem „definitiven“ Gottesverhältnis gab der Erste Korintherbrief lediglich zu verstehen, daß es in einem Akt zuständlicher Unterwerfung unter die „Herrschaft Gottes, des Vaters“ bestehe (15,24.28). Was dieses bleibende „Unterworfensein“ für den Sohn selbst bedeutet, läßt die Stelle offen. Auf diese offene Frage antwortet die aus vorpaulinischer Tradition übernommene Glaubensformel zu Beginn des Römerbriefs, die von dem „dem Fleisch nach aus dem Samen Davids geborenen“ Christus sagt:

dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten (1,3f).⁷⁴

Von diesem Wort her gesehen bedeutet die von der Korintherstelle ausgesagte „Unterwerfung“ soviel wie die volle Seinsgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater, die es dahin bringt, daß die zunächst nur als Offenbarungsinhalt erfahrene „Sohnschaft“ (nach Gal 1,16) nunmehr im vollen Glanz der Gottesmacht erstrahlt. Zu einem derartigen „Machtzuwachs“ führt auch der zweite Weg, der die „Zukunft“ des Gekreuzigten in den Erlösten betrifft. Verhalten spricht schon das Geist-Kapitel des Römerbriefs davon, daß der

endzeitliche Vollendungszustand in der Angestaltung an das Wesensbild des „Sohnes“ bestehe, „damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei“ (8,29). Doch dieser kollektive Zusammenschluß der Erlösten mit Christus ist für Paulus nicht erst eine Vergünstigung der Endzeit; schon jetzt geht die in Glaube und Taufe aufgenommene Gemeinschaft mit Christus weit über alles hinaus, was im Horizont des gesellschaftlichen Zueinander an menschlicher Verbundenheit denkbar ist. Sogar die Innigkeit der Geschlechtsgemeinschaft, von der es heißt: „Die zwei werden ein Fleisch sein“ (1 Kor 6,16), wird überboten zu der These, daß der an den Herrn Gebundene „ein Geist ist mit ihm“ (6,17). Demgemäß hebt für den Galaterbrief die Gemeinschaft alle Sozialunterschiede zugunsten einer mystischen Lebenseinheit auf:

Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Nun gibt es nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, Mann und Frau; denn ihr alle seid „einer“ in Christus Jesus (3,28).

Es gehört zu den größten theologischen „Würfen“ des Apostels, daß er den Gedanken dieser ungegliederten Verbundenheit im Zug des mit der Ausbildung der Botschaft verbundenen Strukturierungsprozesses zum Bild des „mystischen Christusleibes“ fortgestaltete, auch wenn er dabei, wie *Bornkamm* meint, auf einen in der Antike umlaufenden „soziologischen Topos“ zurückgreifen konnte.⁷⁵ In der Gemeinschaft der Gläubigen verhält es sich nicht nur „wie“ in einem Organismus; sie sind vielmehr „der Leib Christi“ (12,27) oder, wie der Römerbrief formuliert, „ein Leib in Christus“ (12,5).⁷⁶ Auf die Frage nach dem „Bauprinzip“ dieses mystischen Organismus antwortet, wenn freilich auch erst in der Paulus-Nachfolge, der Epheserbrief mit dem Satz, daß Gott den von den Toten Erweckten zum alles überragenden Haupt seiner Kirche bestimmte, die ihrerseits von ihm, der alles in allem vollendet, zur ganzen Fülle geführt werde (1,22f).⁷⁷

Unschwer ist in dieser Aussage die Sinnstruktur wiederzuerkennen, nach der Paulus im Ersten Korintherbrief die endzeitliche Vollendung denkt. Denn in dem Bild der von Christus „behaupteten“ Kirche zeigt sich, wie dem schon in dieser Weltzeit alles unterworfen wird, der sich am Ende der Zeiten selbst dem allherrschenden Gott unterwirft. Doch damit schließt sich auch schon der Ring der Aussagen, in denen das Kreuzesgeheimnis in seine Zukunft hinein entfaltet wird, und mit ihm der Kreis der Bestimmungen, der dem Denken – und Reden – des Apostels zugrunde liegt.⁷⁸

4. Kapitel

Der Glaube

Der Glaube, den Paulus in seiner Scheidung zwischen ihm und dem Gesetz meint, ist keiner, der schon in der vorchristlichen Ära hätte geglaubt werden können. „Die Gerechtigkeit Gottes“, die er meint, seine Gerechtsprechung des Menschen, ist die durch den Christusglauben, das heißt aber, den Glauben an den Gekommenen, am Kreuz Gestorbenen und Auferstandenen . . . Damit hat Paulus den Grund gelegt für die Lehre, die freilich erst nach ihm und über sein eigenes Ringen hinweg entsteht, die Lehre, in der Christus als eine Person der Gottheit erklärt wird . . . : Das neue Gottesbild ist errichtet, bestimmt, über einem Jahrtausend des Werdens christlicher Völker und einem Jahrtausend ihrer Kämpfe ermächtigend und trostreich zu stehen.

(Martin Buber, Zwei Glaubensweisen)

Kein anderer Grund!

Von einer Assoziation geführt, die von der Vorstellung des Ackerfelds zu der eines Bauwerks überspringt (3,9), entwickelt Paulus im Ersten Korintherbrief einen für seine Selbsteinschätzung wie für seine Theologie gleicherweise wichtigen Bildgedanken, auch wenn er sich bei dessen Durchführung von der Grundlinie wiederholt abdrängen läßt:

Mit Hilfe der mir verliehenen Gottesgnade habe ich wie ein erfahrener Baumeister den Grund gelegt; ein anderer baut darauf weiter. Doch sehe jeder zu, wie er weiterbaut. Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus. Ob einer auf diesem Grund mit Gold, Silber, Edelsteinen oder mit Holz, Heu und Stroh weiterbaut – das Werk eines jeden wird offenbar werden; denn der „Tag“ wird es ans Licht bringen, weil er es ins Feuer taucht. Das Feuer wird prüfen, wie es um die Beschaffenheit eines jeden Werkes steht (3,10–13).¹

In Form einer ausdrücklichen „Erinnerung“ setzt Paulus dasselbe Bild, wenn auch aufs neue abgewandelt, nochmals ein, wenn er fragt:

Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben. Denn der Tempel Gottes ist heilig – und der seid ihr! (3,16f).

Die Gesamtaussage beginnt mit einem kritischen Vergleich des Apostels mit den auf dem gleichen Ackerfeld tätigen Missionaren, die er nach ihrem „Bauverfahren“ befragt, um sich dann gemeinsam mit ihnen der „Feuerprobe“ im endzeitlichen Gottesgericht zu unterwerfen, und sie schließt mit einem Appell an das Selbstverständnis der Gemeinde, der sich dann nochmals in dramatisierter Form im Charismen-Kapitel desselben Briefs wiederholt (14,23ff). Bei aller Sprunghaftigkeit im Umgang mit dem Bildmaterial stellt sich damit doch ein Zusammenhang her, der die gedankliche Umschichtung ebenso bedingt wie voraussetzt. Aus der kritischen Prüfung der „Werkleute“ und der von ihnen verwendeten Baumaterialien ergab sich, fast unmerklich, die Vorstellung von der „Selbstaufbauung“ der Gemeinde im Geist. Nur unter dieser Voraussetzung wird die an sie gestellte Frage sinnvoll. Denn wenn sich diese „Aufbauung“ richtig vollzog, muß sie sich als der leibhaftige Wohnort Gottes in dieser Welt erfahren. Zur Vollständigkeit dieser mystischen Bewußtwerdung gehört es aber auch, daß sich der Blick der vom Gottesgeist „bewohnten“ Gemeinde auf ihr eigenes „Fundament“ richtet und daß sie begreifen lernt, daß sie auf keinen anderen Grund gebaut ist als auf den einen: Jesus Christus. Bei der Nennung dieses Grundes gleitet dem Apostel das verwendete Bild buchstäblich aus den Händen. Nachdem zunächst davon die Rede gewesen war, daß er bei der von der Apostelgeschichte berichteten Gründung der Gemeinde (18,1–11) als „kundiger Baumeister“ den Grund gelegt habe, spricht Paulus nun in einer geradezu paradoxen Wendung (*Conzelmann*) von dem bereits – wenn sicher auch nicht ohne sein Zutun – gelegten Grund. Mit seiner Kreuzespredigt hat er in Korinth, anders als in dem snobistischen Athen (Apg 17,32ff), Gehör und Zustimmung gefunden. Daß dies geschehen konnte, lag letztlich aber weder am Stil seiner Verkündigung noch an der Bereitschaft seiner korinthischen Hörer, sondern daran, daß sie wie die Thessaloniker in seinem Wort das „Wort Gottes“ vernahmen (1 Thess 2,13). Im apostolischen Wort der Heilsverkündigung sprach ihnen somit Gott selbst sein Offenbarungsgeheimnis ins Herz hinein, ganz so, wie es Paulus in seiner Offenbarungsstunde selbst widerfahren war. Darin bestand der „eine Grund“, außer dem kein anderer gelegt werden kann.

Der Bildgedanke steht in einer unmittelbaren Affinität zum Grundsatz des Römerbriefs: Nicht das Gesetz, sondern der Glaube! (3,27f). Auch hier dieselbe, wenn von der Reformation dann freilich auch einseitig gegen die „Werkgerechtigkeit“ gewendete Exklusivität! Der Strukturvergleich gibt der nachzeichnenden Analyse die Möglichkeit, der von Paulus nicht ausdrücklich aufgeworfenen, für sein Verständnis von „glauben“ aber ausschlaggebenden Frage nach dem „Glaubensgrund“ nachzugehen. Die Frage stellt sich um so dringlicher, als er im Bereich seines eigenen Glaubensvollzugs fortwährend auf diesen Grund reflektiert. Wie sich zeigte, ist in seinen Aussagen – bis hinein in die erkenntnistheoretischen und eschatologischen Positionen – sein Berufungserlebnis ständig

präsent. Auf den Wegen, die er einschlägt, um seinen Glauben zu entfalten und mitzuteilen, scheint allenthalben der Weg, wie er selbst zum Glauben kam, durch. Demgemäß sieht sich auch der Glaube, wie er ihn expliziert, genötigt, auf seinen eigenen Grund hinzublicken.

Die „Einsicht“ in den Glaubensgrund vollzieht sich in zwei Phasen. In einer ersten, religionskritischen, in der die Nichtigkeit des Vielgötterglaubens „durchschaut“ wird; denn:

Selbst wenn es im Himmel oder auf der Erde sogenannte Götter geben sollte – und derartige Götter und Herren gibt es viele –, so gibt es für uns doch nur den einen Gott und Vater, aus dem alles ist und für den wir sind, und den einen Herrn Jesus Christus, durch den alles ist und durch den wir sind (1 Kor 8,5f).²

Glaubensgrund, wie er in diesem ersten Hinblick erfaßt wird, ist also der als Allschöpfer und Allherrscher begriffene Gott, zusammen mit dem „einen Herrn Jesus Christus“, der gleichfalls als letzter Seins- und Heilsgrund angesprochen wird. Diesem Bezugsgrund gegenüber verwirklicht sich der Glaube zunächst – wie man *Bultmann* gegen den Widerspruch seines Kritikers *Buber* zugestehen muß – als Gehorsamsakt, mit dem Ausdruck des Römerbriefs gesprochen, als „Glaubensgehorsam“ (1,5).³ Doch ist damit lediglich der erste Schritt im Glaubensvollzug getan. Denn der im Glauben geleistete „Gehorsam“ steht für den Hermeneutiker Paulus im größeren Kontext des „Hörens“, dem er nach der Zentralaussage des Römerbriefs (10,17) entstammt. „Gehorchend“ unterwirft sich der Glaube, wie dies auf jeden Verstehensakt zutrifft, der Autorität des zu ihm redenden Gottes, auf dessen Selbstzusage er in dem Sinn antwortet, daß er sich dadurch überhaupt erst ermöglicht sieht.⁴ So legt der Gehorsam – um im paulinischen Bild zu bleiben – lediglich den Grund, auf den die „Tat“ des Glaubens aufbaut. Sie aber ist die Tat des „Verstehens“. Indessen reflektiert Paulus nicht auf den Akt, sondern auf den Inhalt, da sich an dieser Stelle der Glaubensanalyse alles auf die Frage konzentriert, was der sich zusagende Gott „zu verstehen gibt“ und als „Sinn“ der göttlichen Selbstmitteilung den Glauben ebenso ermöglicht wie fordert. Diese Frage ist für den Apostel mit der Nennung des „einen Herrn Jesus Christus“ noch nicht vollgültig beantwortet. Vielmehr schlägt das Damaskuserlebnis auch hier in der Form durch, daß es für ihn der von den Toten auferweckte Christus ist, der den zentralen Glaubensinhalt bildet. Das ist der Sinn der glaubensanalytischen Schlüsselstelle:

Wenn du mit deinem Mund „Jesus ist Herr“ bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, erlangst du das Heil. Denn der Glaube des Herzens führt zur Gerechtigkeit, und das Bekenntnis des Mundes zum Heil (10,9f).

Glaubensgrund ist für Paulus somit der auferstandene Herr, wie er ihm in seiner Berufungsstunde durch Gottes Güte selbst ins Herz gesprochen worden war. Demgemäß ist der Glaube, den der Apostel durch seine Heilspredigt in den

Herzen zu wecken sucht, im Vollsinn des Wortes „Auferstehungsglaube“. Damit will er keinesfalls den Eindruck erwecken, als enthalte jeder Glaubensakt, wenn auch noch so implizit, ein visionäres Element analog jener Schau, durch die er selbst für Christus gewonnen und zum Heidenapostel bestimmt wurde. Diesem Mißverständnis baut der Apostel in der Weise vor, daß er mit allem Nachdruck auf die Vermittlung des Glaubens durch die Heilspredigt abhebt: „So kommt der Glaube aus dem Hören, das Hören aus dem Wort Christi“ (10,17). Auch in diesem Sinn gilt somit der im Zweiten Korintherbrief unterstrichene Unterschied von Glaube und Schau: „Wir leben im Glauben, nicht in der Anschauung“ (5,7). Der Unterschied in der Vermittlung darf aber keinen Augenblick darüber hinwegtäuschen, daß es sich beide Male, bei der Berufung des Apostels wie bei der generellen „Glaubensbegründung“, um denselben Inhalt der göttlichen Selbstmitteilung handelt, den von den Toten auferweckten Gottessohn. Alles kommt im Glaubensvollzug darauf an, sich auf diesen Inhalt mit aller Kraft zu beziehen, ihn mit dem Herzen zu ergreifen, um ihn dann mit dem Mund zu bekennen.

Soviel dem Apostel bei der Ausarbeitung des Glaubensmodells an klarer Unterscheidung gelegen ist, verweigert er sich aber doch der Fragestellung der Glaubensanalyse insofern, als er keine Differenzierung der Aneignungsakte kennt. Organ der Aneignung, auf die alles ankommt, ist die kardia, das Herz (10,9). Zwar trifft es, wie *Bultmann* kritisch hervorhebt, zu, daß der Glaube für Paulus weder ein „Erlebnis“ noch „das eigentliche Religiöse in der Religion“ noch gar auch im Sinne des antiken und mittelalterlichen Verständnisses eine „Tugend“ ist.⁵ Aber er ist gerade deshalb, wie nunmehr gegen Bultmann geltend gemacht werden muß, mehr als nur Gehorsam. Er ist die „Tat“ des ganzen Menschen, der durch die Selbstmitteilung Gottes wie in keiner anderen Lebenssituation dazu aufgerufen ist, aus seiner innersten Seinsmitte, dem Herzen, zu reagieren, weil er nur mit dem Aufgebot seiner gesamten Wesenskraft auf die göttliche Selbstzusage zu antworten vermag.

Diese mit dem Herzen, also aus der menschlichen Seinsmitte gegebene Antwort ist gleichbedeutend mit dem Akt, durch den sich der Glaubende auf den „einen Grund“ – den durch Gott von den Toten auferweckten Christus – begründet.⁶ Wenn der formelle Ausdruck auch erst in der Paulus-Nachfolge auftaucht – der Kolosserbrief mahnt seine Adressaten, „fest gegründet und unerschütterlich“ im Glauben auszuharren (1,23) und sich, „fest verbunden durch den Glauben“, auf Christus Jesus zu begründen (2,7) –, so ist der Gedanke selbst dem Apostel durchaus vertraut. Das beweist das Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefs, das mit den gewichtigen Worten beginnt:

Ich tue euch, Brüder, das Evangelium kund, das ich euch verkündet habe, das ihr auch angenommen habt, in dem ihr feststeht und durch das ihr das Heil erlangt (15,1f).

In beiden Fällen läßt die Bildwahl keinen Zweifel daran, daß der Begründungsakt mit der Totalität der Existenz vorgenommen werden muß, weil nur so die ausgesagte „Standfestigkeit“, sei es des Baues oder der Person, erzielt wird. Es kann also keine Rede davon sein, daß der Begründungsakt für Paulus schon mit einem kognitiven „Festhalten“ – im Sinne eines „Für-wahr-Haltens“ von Glaubensinhalten – geleistet wäre. Auf den Einsatz der ganzen Person kommt es an. Weil es im Glauben um die Aneignung der göttlichen Selbstzusage geht, kann der zentrale Glaubensakt nur in der vollständigen Selbstübereignung an den sich offenbarenden Gott bestehen. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß Paulus den zentralen Beweggrund des Offenbarungsgeschehens in der sich mitteilenden Liebe und Güte Gottes erblickt, kann der darauf antwortende Begründungsakt genauer noch als die dankbare Hingabe an das „öffentlich“ gewordene Gottesgeheimnis und seinen Sprecher, Gott, bestimmt werden. Da der Glaube nach paulinischem Verständnis die ganze „Last“ eines Menschenlebens tragen soll, kann seine Grundlegung auch nur in einer aus der Existenzmitte heraus vollzogenen Zuwendung erfolgen.

Dieser Tatbestand mußte auch deswegen mit allem Nachdruck herausgearbeitet werden, weil *Buber* in seiner Kampfschrift „Zwei Glaubensweisen“ Paulus unterstellte, gerade an dieser sensibelsten Stelle den großen Bruch mit der jüdischen Glaubenstradition vorgenommen zu haben.⁷ Paulus, der als der „eigentliche Urheber der christlichen Glaubenskonzepktion“ anzusehen sei (42), habe zunächst das „schlicht-faktische Gegenüber von Gott und Mensch“ der jüdischen Frömmigkeit „durch ein im Glauben, und in ihm allein, sich ereignendes Ineinander ersetzt“, das dialogische Verhältnis durch ein mystisches (45f), um es dann im Sinn seiner Rechtfertigungslehre zu strukturieren. Dadurch aber sei nicht nur dieses Verhältnis zerstört, sondern in das noch ganz jüdische Gottesbild Jesu ein alles ändernder und verändernder Zug eingetragen worden, von dem er, Buber, sich nicht unterfange, ihn zu benennen (91). Gegen alle Glaubenserfahrung, die Israel in seiner leidvollen Geschichte gemacht und durch seine prophetischen Sprecher zu Bewußtsein gebracht habe, sei der Glaube damit auf eine Tatsache – die Auferstehung Jesu – gestellt worden, die ihrer ganzen Natur nach nur in Form von „Daß-Sätzen“ zum Ausdruck gebracht und bekannt werden konnte (99). Geschichtslos auf sich selbst gestellt, habe hier ein einzelner mit der großen Tradition seines Volkes gebrochen und in einem Gewaltakt ohnegleichen seine Glaubensform dem mit ihm beginnenden Christentum auferlegt (176ff).

Es bleibe dahingestellt, in welchem Maß die jüdische Glaubensform der sich auf die tragende Gotteswirklichkeit einlassenden „emuna“ noch andere Momente umfaßt als das mit ihr unmittelbar ausgesagte „Sich-Festmachen“ in Gott. Keinesfalls aber geht es an, Paulus gerade dieses eine Moment abzusprechen. Das ganze von ihm errichtete „Bauwerk“ müßte in sich zusammenstürzen, wenn ihm die innere Festigkeit abginge, die es allein aus dem Urakt seiner

„Begründung“ empfang. Gewiß, der Glaube, für den Paulus spricht, ist in der vorchristlichen Phase der Menschheitsgeschichte undenkbar. Er ist, sogar als Möglichkeit, ausschließlich an seinen Grund und Stifter Jesus Christus gebunden. Indessen gilt die von Paulus ausgegebene Parole „kein anderer Grund“ auch hier! Mit dem auferstandenen Christus ist dem Glauben, verglichen mit dem Glauben Israels, kein anderer Grund zugemutet. Denn in der Auferstehung Christi bekundet sich die Macht eben jenes Gottes, von dem gerade der Glaube Israels wußte, daß er kein Gott der Toten, sondern der Lebenden ist, und dem, nach dem großen Wort des Römerbriefs, auch der auferstandene Jesus lebt (6,10). Deshalb sind die Proportionen erst dann wieder zurechtgerückt, wenn man mit dem Wortlaut Bubers, aber gegen seine These, feststellt: Es sind zwei Glaubensäußerungen, aber keine zwei Glaubensarten (33).⁸

Gewißheit und Erfahrung

Das erste Erlebnismoment, das vom Begründungsakt des Glaubens her ins Bewußtsein dringt, ist das der Gewißheit. Paulus, der sich durch den Glaubensakt in der Auferstehungswirklichkeit Christi „festgemacht“ – nicht aber, wie *Buber* urteilt: festgelegt – hat, gewinnt daraus umgekehrt das Gefühl der Festigkeit und Sicherheit. Das bekundet sich unmittelbar in seinen Glaubensausagen, am eindrucksvollsten zweifellos in der triumphalen Frage des Römerbriefs „Was kann uns scheiden von der Liebe Christi?“ (8,35), die Paulus mit dem nicht weniger strahlenden Bekenntniswort beantwortet: „Ich bin gewiß: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn!“ (8,38). Auf derselben Linie liegt die Eingangsbemerkung des Ersten Thessalonicherbriefs, die gleichzeitig von der Vermittlung dieser Gewißheit im Wort der Verkündigung spricht:

Wir haben euch das Evangelium nicht nur mit Worten verkündet, sondern auch mit Macht und mit dem Heiligen Geist und mit voller Gewißheit; ihr wißt selbst, wie wir bei euch aufgetreten sind, um euch zu gewinnen (1,5).

Als Gewißheitsaussagen sind auch die sich besonders im Römerbrief häufenden „Grund-Sätze“ zu veranschlagen, die mit der Formel „Wir wissen“ eingeleitet werden. Kann man über die Zuordnung im Fall des ersten Beispiels, wo es heißt: „Wir wissen aber, daß Gottes Gericht über alle, die solche Dinge tun, der Wahrheit entspricht“ (2,2), noch im Zweifel sein, so erfüllt eine Wendung aus der „Tugendreihe“ zu Beginn des fünften Kapitels um so mehr den Tatbestand: „Wir wissen: Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld Bewährung, Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber kann nicht trügen...“ (5,3f).

Während der Satz: „Wir wissen, daß die ganze Schöpfung bis auf diesen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ (8,22), den Akzent eher auf die Glaubenserkenntnis legt, ist das zweifellos beweiskräftigste Beispiel, das Bekenntnis zur Geborgenheit der Gott Liebenden, wieder ganz auf den Ton der Glaubensgewißheit gestimmt: „Wir wissen, daß Gott für die, die ihn lieben, alles zum Guten führt“ (8,28). Eingebettet in die beiden letzten Beispiele ist dann der Satz, der, obwohl er wieder mehr das Erkenntnismoment betont, doch auch die Grenzen der Glaubensgewißheit deutlich macht: „Wir wissen nicht, um was wir beten sollen“ (8,26). Da für Paulus das gegenwärtige Heil unter einem eschatologischen Vorbehalt steht, ergibt sich für ihn aus der Tatsache kein Widerspruch, daß sich der zur Glaubensgewißheit Gelangte vor Gott in eine letzte Ratlosigkeit versetzt sieht, über die ihm nur der Zuspruch des Geistes hinweghilft: „Da tritt der Geist selbst für uns ein mit unaussprechlichem Seufzen“ (ebd.). Kein Wunder, daß der Hebräerbrief in seiner „Kennzeichnung“ des Glaubens, die *Buber* „zwischen Paulus und Johannes“ angesiedelt sieht, das Gewißheitsmoment in den Vordergrund stellt. Glaube ist für ihn, wie Buber übersetzt, die „Zuversicht des Erhofften“ und das „Überführtsein von den ungesesehenen Dingen“.⁹

Aber auch die vom Hebräerbrief gebrauchte Kennzeichnung, die dem genaueren Wortlaut zufolge von einem „Feststehen“ in dem spricht, was man erhofft, bringt ebenso wie das Bildwort von der „Selbstbegründung“ des Glaubenden auf die Heilswirklichkeit das mit dem Glaubensakt gegebene Gewißheitsmoment nur metaphorisch zum Vorschein. Es bleibt somit die Frage, wie die von Paulus so vielfach hervorgehobene Glaubensgewißheit konkret zustande kommt. Der Versuch einer Beantwortung kann nur davon ausgehen, daß der von Paulus genannte „Grund“ des Glaubens keinesfalls die Vorstellung von einem starren Fundament erwecken will. Wenn hier überhaupt eine Vorstellung am Platz ist, dann die einer atmenden Lebenswirklichkeit. So ergibt es sich eindeutig aus dem Ereignis, durch das Paulus selbst zum Glauben gebracht wurde. Als es Gott in seiner Güte gefiel, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, wurde ihm das neue Sein „in Christus“ in Form eines Zuspruchs ins Herz gelegt. Das Gegebensein der neuen Wirklichkeit, zu der er sich geführt sah, bestand somit in ihrem „Zugesprochensein“.¹⁰ Nicht anders verhält es sich mit dem in der Schlüsselstelle des Römerbriefs genannten Glaubensgrund. Wenn dort vom Glauben gesagt wird, daß er darauf gerichtet sei, daß Gott Jesus „von den Toten auferweckt hat“ (10,9), ist damit, ungeachtet der grammatischen Konstruktion, keineswegs das Faktum der Auferstehung angezielt. Anders, als die polemisch abgeblendete Deutung Bubers wahrhaben will, steht gerade nicht die Tatsache, daß Christus auferstanden ist, sondern die lebendige Auferstehungswirklichkeit Christi im Zentrum des Christenglaubens. Und auch daran lassen die Aussagen des Apostels keinen Zweifel, daß sich die Vermittlung dieser Wirklichkeit im Fall des allgemeinen Glaubens ganz analog zu seinem eigenen

Fall gestaltet. Nur wurde sie ihm durch den zu offenbarenden Gott ins Herz gesprochen, während die durch ihn Bekehrten durch das Wort seiner Heilspredigt Zugang zu dem sie tragenden Glaubensgrund erlangten. Demgemäß wurde auch ihnen die Wirklichkeit des Auferstandenen „zugesprochen“. Das aber heißt, daß sie mit ihrer Hinkehr zum Glauben in ein dialogisch-hermeneutisches Verhältnis zum Offenbarungsgott eintraten. Als sie das Wort der Heilspredigt „gläubig“ aufnahmen, wurden sie, wie es der Apostel den Thessalonikern ausdrücklich attestiert (2,13), zu Hörern des göttlichen Wortes. Damit nahm ein hermeneutisches Geschehen seinen Anfang, das sich mit der wachsenden Ausgestaltung ihres Glaubens vollendete.

Wiederholt gibt Paulus zu verstehen, daß durch den Glauben keine Suspendierung der Vernunft erfolgt. Da die Glaubenswahrheit, ungeachtet ihrer unableitbaren Herkunft und unverwechselbaren Signatur, mit der Vernunft zusammen auf die eine Gotteswahrheit zurückgeht, steht die im Glauben gewonnene Erkenntnis in keinem Widerspruch zu jenen Einsichten, die entweder an der Schöpfung abzulesen (Röm 1,20) oder aber dem Menschen ins Herz geschrieben sind (2,15). Deshalb folgt auch die Glaubenshermeneutik denselben Gesetzen wie der Vorgang des alltäglichen Verstehens. Nicht umsonst zieht Paulus zur Verdeutlichung der Verstehensprobleme, die durch das Phänomen des „Zungenredens“ in der Gemeinde von Korinth aufgeworfen wurden, Erfahrungswerte aus dem Bereich der Musik und des Signalverstehens heran (1 Kor 14,6ff). Und er folgert: „So ist es auch mit euch, wenn ihr in Zungen redet, aber kein verständliches Wort hervorbringt. Wer soll dann das Gesprochene verstehen? Ihr redet nur in den Wind!“ (14,9).

Wenn die hermeneutischen Gesetze aber identisch – oder doch in einem engen Rahmen vergleichbar – sind, trifft das auch auf die Implikationen des Verstehensaktes zu. Dann verfügt auch der – als Verstehensakt begriffene – Glaube über jene elementaren Gewißheiten, die dem konkreten Verständigungsprozeß eingestiftet sind. Die Partner eines aktuellen Gesprächs sind aber in mehrfacher Hinsicht vergewissert: sowohl hinsichtlich des Faktums ihres Redens wie hinsichtlich ihrer eigenen Existenz. Wer spricht, kann im aktuellen Vollzug seines Redens ebenso wenig an der Tatsache des von ihm geführten Gesprächs zweifeln wie an der Tatsächlichkeit seines Partners und der Wirklichkeit seiner selbst. Insofern kam *Descartes* mit seiner „Vorsicht“ nicht, wie ihm *Nietzsche* vorwarf, zu spät, sondern zu früh; was er dem Denkakt mühsam an Gewißheitsdaten abrang, wäre ihm durch den dialogischen Sprechakt buchstäblich in den Schoß geworfen worden: mit der Selbstgewißheit zusammen auch die Vergewisserung über die Tatsächlichkeit der Welt, da das Faktum des Redens für die Gesprächspartner, bei Licht betrachtet, den grundlegenden Weltgehalt darstellt.¹¹

Auf das Glaubensproblem zurückbezogen, beantwortet sich damit die Frage nach dem Zustandekommen der im Glauben erfahrenen Gewißheit. Sie ergibt

sich daraus, daß der Glaubende, vermittelt durch das Wort der Heilspredigt, zum Hörer des Gotteswortes wird. Indem er sich seines Hörens bewußt wird, stellt sich auch bei ihm die dreifache Vergewisserung ein. Weder ist ihm dann noch der im Glauben aufgenommene Dialog mit Gott zweifelhaft noch die Existenz des zu ihm redenden Gottes; mit ihr zusammen wird er aber auch der eigenen Existenz auf eine neue Weise gewiß: Er erfährt sich als Hörer, Partner und Kind des zu ihm redenden Gottes. Im Unterschied zur alltäglichen Gesprächssituation ist im Fall des Glaubens jedoch das Faktum des Redens gegenüber dem verhandelten Inhalt nicht indifferent. Vielmehr steht und fällt der Inhalt mit dem im Glauben aufgenommenen Gespräch und dieses mit seinem Inhalt. Einziger „Gesprächsstoff“ Gottes mit dem Glaubenden ist aber nach Ausweis des Schlüsselwortes (Röm 10,9) die Auferstehung Christi, wenn freilich auch so, daß sich dieses Geheimnis in alle Dimensionen öffnet, hinab bis in die Anfänge der Welt und der Menschheitsgeschichte und hinauf bis in die Höhe der Gottherrlichkeit, der der Auferstandene die Welt als ihrem letzten Vollendungsziel entgegenführt. Deshalb läßt sich die Vergewisserung über den im Glauben mit Gott aufgenommenen Dialog nicht von der Gewißheit über die Auferstehungswirklichkeit Jesu unterscheiden. Die Glaubensgewißheit umfaßt beides, weil es sich nur um zwei Aspekte ein und derselben Grundgegebenheit handelt.

Daraus erklärt es sich, daß das Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefs gleichzeitig eines der größten Glaubenszeugnisse des Apostels ist. Hier stellt Paulus seinen Auferstehungsglauben nicht nur bewußt in den Zusammenhang mit der ihm zugeflossenen Tradition; vielmehr führt er nunmehr sein Glaubensverständnis auch auf die volle Reflexionshöhe, so daß sich die Präzisierungen des Römerbriefs fast wie von selbst ergeben. Das betrifft sowohl den Zusammenhang von Glaube und Auferstehung als auch die im Glauben erfahrene Gewißheit. Auf das erste, den Zusammenhang von Glaube und Auferstehung, der sich jetzt wie der spiegelbildliche Widerschein des Identitätsverhältnisses von Auferstehung und Offenbarung ausnimmt, weist mit Nachdruck der Paulus-Kritiker *Buber* hin:

Es ist daher höchst folgerichtig, wenn der Apostel (1 Kor 15,1ff.11) erst den Korinthern vergegenwärtigt, die Auferstehung Christi sei das Hauptstück seiner Botschaft und ihres Glaubens, und dann (15,14), die Sprache immer höher erkühnend, erklärt: „Ist Christus aber nicht auferstanden, leer ist dann unsere Verkündigung, leer auch euer Glaube.“¹²

Schärfer als in dieser „falsifizierenden“ Wendung kann der Zusammenhang tatsächlich nicht mehr gefaßt werden. Mit der Verneinung der Auferstehung Christi, gleichgültig, wie diese zustande käme, würde das Herz aus dem Glauben herausgebrochen. Das, was sich dann noch als Glaube gäbe, wäre eine bloße Hülse und seine Verkündigung – Ideologie. Doch Paulus schafft sich mit diesem Konstrukt nur den „Freiraum“, um zum zentralen Stoß ausholen zu

können. Und der hat das Gewißheitsmoment zum Ziel. Hatte sich seine Sprache bei der Beschwörung des Gegenmodells „erkühnt“, so triumphiert sie jetzt: „Nun ist aber Christus von den Toten auferweckt worden, als der Erstgeborene der Entschlafenen!“ (15,20). Kein Zweifel also, die Glaubensgewißheit umfaßt für ihn beides: die Form wie den Inhalt, das Bewußtsein, das den Glauben weckende Gotteswort vernommen zu haben, und das, was dieses Wort zentral ausspricht: die Auferstehung Christi.

Wenn es noch eines Beweises bedürfte, würde er durch den hymnischen Schluß des Kapitels erbracht. Denn hier schlägt die Gewißheit, die zunächst nur der Todüberwindung Jesu galt, auf die Existenzerfahrung des Glaubenden und, vermittelt durch sie, auf das Bewußtsein der ganzen todverfallenen Menschheit durch.

Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? . . . Gott sei Dank, der uns den Sieg verliehen hat durch Jesus Christus, unseren Herrn! (15,55.57).

Die Aufzeichnung, in der *Pascal* die entscheidenden Erfahrungen seiner „Feuerstunde“ festzuhalten suchte, nennt im Anschluß an das zweimalige Wort „Gewißheit“: Empfindung, Freude und Friede.¹³ Dabei schlägt der unbestimmte Ausdruck „Empfindung“ die Brücke zu Freude und Friede. Das kommt nicht von ungefähr. Denn dem psychologischen Scharfblick Pascals konnte nicht entgehen, daß die von ihm empfundene Gewißheit mehr war als ein subjektiv verstärktes Wissen.¹⁴ Auf der einen Seite entsprach sie einer Wahrheit, die nicht nur erkannt, sondern zum Gegenstand eines bekennenden Zeugnisses erhoben sein wollte.¹⁵ Auf der anderen Seite griff sie, weil mit ihr die ganze Existenz ins Spiel kam, auf die gesamte Erlebnissphäre über. Was als Gewißheit begann, setzte sich in die Empfindung von Freude und Friede fort. Auch bei Paulus begegnet dieselbe Begriffspaarung, einmal bei der Aufzählung der „Früchte des Geistes“ (Gal 5,22), dann zur Kennzeichnung dessen, was er unter „Reich Gottes“ versteht (Röm 14,17), und schließlich sogar in ausdrücklicher Verknüpfung mit dem Glaubensbegriff:

Der Gott der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und allem Frieden im Glauben, damit ihr reich werdet an Hoffnung in der Kraft des Heiligen Geistes (15,13).

Wendungen dieser Art wirken wie Signale, die auf die für Paulus – auch darin ein Vorbote des modernen Menschen und seiner Sinnerwartung – mit dem Glauben verbundenen Erfahrungswerte hinweisen. Sie sind gleichzeitig dazu angetan, die Aufmerksamkeit auf die weniger deutlich akzentuierten Gefühlsmomente zu lenken. Dadurch hellhörig geworden, wird man den Unterton eines geradezu elitären Hochgefühls nicht überhören können, der den Satz des Römerbriefs durchstimmt: „Gewiß, sie wurden herausgebrochen, weil sie nicht glaubten, du aber stehst an ihrer Stelle, weil du glaubst“ (11,20) – auch wenn dieser sofort wieder durch die anschließende Mahnung gedämpft wird: „Sei daher nicht überheblich, sondern fürchte dich!“ (ebd.). Auch setzt der Zuspruch

des Apostels in der Frage der Erlaubtheit von Götzenopferfleisch: „Nehmt den an, der im Glauben schwach ist, ohne über seine abweichende Auffassung zu streiten“ (14,1), voraus, daß der zur inneren Sicherheit gelangte Glaube – in der Sprache des Apostels: der Glaube der „Starken“ – mit einer Erfahrung der Überlegenheit und Stärke verbunden ist.

Ähnliches spricht aus dem resümierenden Schlußsatz des „Hohelieds der Liebe“, der den Glauben unter die drei „verbleibenden“ Heilsgüter rechnet: „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei“ (1 Kor 13,13). Daß sich durch den Glauben das Gefühl einer inneren Bereicherung einstellt, deutet eine Bemerkung des Zweiten Korintherbriefs (8,7) an. Von einem „Erstarken“ im Glauben spricht auch das Wort desselben Briefs, in welchem der Apostel das Maß seiner inneren und äußeren Leistungskraft vom „Glaubenswachstum“ der Gemeinde abhängig macht (10,15f). Indessen hatte er schon zu Eingang des Briefes zum Ausdruck gebracht, daß er seine Rolle nicht als die eines „Glaubensdespoten“ verstehe, sondern als die eines Helfers zur Glaubensfreude (1,24), wobei wiederum mehr vorausgesetzt als ausgesprochen wird, daß sich mit dem Glauben – wie dies auch im Katalog der „Geistesfrüchte“ (Gal 5,22) zum Ausdruck kommt – Empfindungen der Freude verbinden. So ist es nicht von der Hand zu weisen, daß der Apostel bei der abschließenden Aufforderung: „Fragt euch doch selbst, ob ihr im Glauben seid, prüft euch selbst! Erseht ihr denn an euch nicht, daß Christus Jesus in euch ist?“ (13,5), an Kriterien emotionaler Art denkt.

Beredtestes Dokument der Glaubenserfahrung ist unzweifelhaft der Philipperbrief, in dem Paulus, ungeachtet seiner bedrohlichen Situation als „Gefangener Christi“, in einer sonst kaum einmal erreichten Sprache der Ergriffenheit und Innigkeit redet. Bis auf kurze Ausbrüche (3,2f; 3,18) ist der Ton der Polemik verstummt; dafür bestimmt ein zweifaches, wenn freilich auch gegensinniges Verlangen seinen Sprachgang:

Es zieht mich nach beiden Seiten: Ich sehne mich danach, aufzubrechen und bei Christus zu sein – um wieviel besser wäre das! Aber euret wegen ist es notwendiger, daß ich am Leben bleibe. Und im Vertrauen darauf weiß ich, daß ich bleiben und durch mein Verweilen bei euch zur Mehrung eurer Glaubensfreude beitragen werde (1,23ff).

Damit ist der Grundakkord des Briefs angeschlagen: die Glaubensfreude! Weder vorher noch nachher hat Paulus je so bewegend dazu aufgerufen. Nachdem schon das dritte Kapitel mit dem Appell begann: „Vor allem, meine Brüder, freut euch im Herrn!“ (3,1), wiederholt das vierte Kapitel denselben Aufruf mit noch größerer Eindringlichkeit:

Freut euch jederzeit im Herrn! Noch einmal sage ich: Freut euch! (4,4).

Mit diesem wiederholten Zuspruch bewahrheitet der Apostel seine Ankündigung, daß er dadurch, daß er der Gemeinde erhalten bleibe, zur Mehrung ihrer

Glaubensfreude beitragen werde. Quelle der Freude, zu der die Adressaten aufgerufen sind, ist also nach wie vor der Glaube; doch bringt der Apostel durch seinen Dienst, so wie er ihn bereits im Zweiten Korintherbrief (1,24) verstanden hatte, diese Quelle zum Fließen. Wie schon die Aufzählung der Geistesfrüchte im Galaterbrief (5,22) zeigt, ist für Paulus die Erfahrung der Freude mit der des Friedens unzertrennlich verknüpft. Deshalb setzt sich der Freudenappell fast nahtlos in die Zusicherung des Friedens fort. Ohne mit Christus, wie dies im Epheserbrief (2,14) geschehen wird, förmlich identifiziert zu werden, erscheint der Friede in diesem schönsten Friedenswort der Paulusbriefe doch wie eine autonome Macht, die sich der Verhältnisse im Innern des Glaubenden ordnend und gestaltend annimmt:

Und der Friede Gottes, der alles Begreifen übersteigt, wird euere Herzen und Gedanken in Christus Jesus bewahren (Phil 4,7).¹⁶

Mit dieser Stelle schließt sich insofern der Ring der Erfahrungsaussagen, als zunächst vom Herzen und abschließend vom „Sein in Christus“ die Rede ist. Mit der Erwähnung des Herzens wird nochmals das Organ des Glaubens, mit dem „In-Christus-Sein“ der Glaubensinhalt angesprochen, auf den, wie nunmehr deutlich wird, auch der Friede – und mit ihm der Inbegriff gläubiger Emotionalität – hinarbeitet. Dadurch fällt neues Licht auf die Erfahrungswerte. Sie stellen nicht nur den emotionalen „Reichtum“ des Glaubens dar, wie es sich zunächst abzeichnete; vielmehr messen sie auch, soweit dies Gefühle vermögen, die Lebenssphäre aus, in welcher der Glaubende „zu Hause“ ist. Denn der Glaube ist nach paulinischem Verständnis nicht Selbstzweck, sondern die entscheidende Vermittlung der Zugehörigkeit zu Christus. Ziel der Glaubensbewegung ist die mystische Verbundenheit mit ihm.¹⁷

Bei aller Betonung der emotionalen Implikationen redet Paulus keineswegs einem bloßen Gefühlsglauben das Wort. Dafür ist das grundlegende Erfahrungsmoment, die Gewißheit, viel zu nah am Bereich des Wissens angesiedelt. Das machen vor allem die mit der Formel „wir wissen“ eingeleiteten Gewißheitsaussagen deutlich. In erster Linie gilt das für die – bisher zurückgehaltene – exzessivste von ihnen, die ihre Adressaten mit der „Eröffnung“ verblüfft: „Wißt ihr denn nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? Wenn durch euch aber die Welt gerichtet wird, seid ihr dann nicht zuständig, einen Rechtsstreit über Kleinigkeiten zu schlichten? Wißt ihr (wirklich) nicht, daß wir über Engel richten werden, um so mehr dann über Alltägliches?“ (1 Kor 6,2f).

Hier bezieht sich die mit der Suggestivfrage „Wißt ihr nicht?“ insinuierte Glaubensgewißheit so unmittelbar auf ein „Wissen um...“, daß an der unaufhebbaren Verklammerung des Gewißheitsmoments mit der im Glauben gewonnenen Erkenntnis schon im paulinischen Grundverständnis nicht zu zweifeln ist. Auch in dieser Frage wird die Paulusschule die Position des Gründers verdeutlichen, indem sie das Ziel der Auferbauung der Gläubigen, die

„Einheit im Glauben“, mit der „Erkenntnis des Gottessohns“ gleichsetzt (Eph 4,13), in dem „alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind“ (Kol 2,3). Vor einer Intellektualisierung des Glaubens bleibt Paulus aber schon dadurch bewahrt, daß für ihn das den Menschen zum Glauben befähigende „Organ“ das Herz ist. Im Herzen nimmt die Glaubensbewegung ihren Ausgang; in das Herz mündet sie, wie man mit einer Anspielung auf den Hyperion-Schluß sagen könnte, auch wieder ein. Das macht der Epheserbrief deutlich, wenn er auf das Römerwort vom „Glauben des Herzens“ mit dem Gebetswunsch antwortet:

Christus wohne durch den Glauben in euren Herzen! (3,17).

Bestätigung und Gemeinschaft

Für Paulus greift nichts so tief ins Menschsein und die es tragenden Beziehungen ein wie der Glaube. Das gilt sowohl für die Beziehung des Menschen zu sich selbst wie für das Verhältnis zu seiner Umwelt. Auch in diesem Sinn schlägt der Begründungsakt, den Paulus wiederholt als ein „Feststehen“ im Glauben beschreibt, zu Buch. Im Anschluß daran könnte man sagen, daß seiner Überzeugung zufolge erst der Glaube den Menschen auf seine Füße stellt. Bevor er zum Glauben kommt, befindet er sich dagegen im Zustand hilfloser Labilität: ein Schilfrohr im Wind, eine Beute der ihn fortreißenen Gewalten. Vorausgesetzt ist das schon im Eingang des Ersten Thessalonicherbriefs, der den Adressaten nachrühmt, daß sie sich „von den Götzen zu Gott bekehrten, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen“ (1,9). Ganz unumwunden spricht Paulus dann davon im Charismen-Kapitel des Ersten Korintherbriefs, wenn er seine Leser mit einem Seitenblick auf die orgiastischen Kulte daran erinnert, daß sie sich vor ihrer Bekehrung „mit unwiderstehlicher Gewalt zu den Götzen hingezogen“ fühlten (12,2).

Demgegenüber entwickelt der Epheserbrief das Gegenbild von den „unmündigen Kindern, die von jedem Windhauch der Lehre hin- und hergetrieben werden“ (4,14). Der Bildgedanke ist um so aufschlußreicher, als er das Stadium eines noch unfertigen Glaubens voraussetzt und in dieser Phase der religiösen Entwicklung vor allem das Moment der Festigkeit vermißt. Das aber heißt, daß sich der Glaube vor allem in dem Sinn auf die Lebensgestalt des Menschen auswirkt, daß er ihr innere Stabilität und Festigkeit verleiht. Damit macht er sich eine Überzeugung zu eigen, die schon dem „Glauben der Propheten“ (*Buber*) zugrunde lag und am nachdrücklichsten, wenn auch ins Negative gewendet, in dem Jesaia-Wort zum Ausdruck kommt: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (7,9). Doch während es hier um die Frage des nationalen Überdauerns geht, ist der Blick des Apostels auf die Konstituierung der menschlichen Persönlichkeit gerichtet. Und sie wird nach seiner Überzeugung durch den Glauben dadurch

gefestigt, daß er den Menschen auf eine ihm sonst unerreichbare Weise zu sich selbst bringt. Doch wie ist das von seinem Grundkonzept her zu erklären?

Am überzeugendsten aus dem hermeneutischen Ansatz! Denn „Verstehen“ ist von der Grundbedeutung des Wortes her ein forensisches Verhalten, das soviel wie „für etwas einstehen“ besagt. Indessen setzt der Verstehensakt nicht nur einen festen Standpunkt voraus; er bedingt ihn auch. Wer das Wort eines andern versteht, vermag das nur, weil er sich ebenso wie mit seiner kognitiven Kraft mit seiner Lebenserfahrung darauf einläßt. Das bringt es dann umgekehrt mit sich, daß er im Verstehen des andern sich zugleich selbst kennenlernt. Im Verstehensakt greifen wir deshalb über uns hinaus, weil wir uns darin selbst ergriffen haben. Insofern ist der im Verstehen vollzogene Schritt in die fremde Denkwelt zugleich ein Schritt zu uns selbst. Wenn es nun zutrifft, daß der Glaube, wie ihn Paulus konzipiert, eine ihn zuinnerst kennzeichnende Verstehensstruktur aufweist, trifft der mit dem Verstehensakt verbundene Festigkeitsgewinn auch auf ihn zu und auf ihn im Blick auf seinen Motivationsgrund, das Wort Gottes, sogar in noch weit höherem Maß.

Von diesem Kompetenzgewinn sprechen die relativ zahlreichen Stellen, in denen der Apostel nicht nur seiner Glaubensüberzeugung Ausdruck verleiht, sondern sich dieser Überzeugungen auch „rühmt“. Obwohl sich Paulus darüber im klaren ist, daß es „nichts nützt“, muß er sich dennoch rühmen (2 Kor 12,1), am liebsten freilich seiner „Schwachheiten“, weil dann die Kraft Christi auf ihn herabkommt (12,9). Deshalb liegt es ihm auch fern, sich zu rühmen, außer im Kreuz seines Herrn (Gal 6,14). Indem er sich des Kreuzes rühmt, gibt er auch nach außen hin zu verstehen, daß sein Leben darauf angelegt ist, „mit Christus gekreuzigt zu sein“, um so von seiner Lebensmacht durchdrungen zu werden (Gal 2,20). Im Akt des „Rühmens“ findet somit die mystische Identifikation mit Christus ihren sprachlichen Ausdruck. Mit dieser Identifikation aber beginnt die Identitätsgewinnung des neuen Menschen, zu dem sich Paulus „aufbaut“ sieht. Daß er das nicht etwa als persönliches Privileg, sondern als ein fundamentales Moment des allgemeinen Glaubensvollzugs versteht, ergibt sich aus seiner Darstellung der „Genealogie der Liebe“ im Römerbrief:

Gerechtfertigt durch den Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn. Durch ihn haben wir auch den Zugang zu der Gnade erhalten, in der wir stehen. So rühmen wir uns unserer Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes. Mehr noch, wir rühmen uns ebenso unserer Bedrängnis; denn wir wissen: Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld Bewährung, Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber kann nicht trügen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist (5,1–5).

„Rühmen“ – das ist nach der Darstellung des Apostels eine sprachliche Ekstase, in der sich die durch den mystischen Identitätsgewinn bewirkte Bestätigung im Selbstsein elementaren Ausdruck schafft. Das gibt dem Versuch einer genaueren Strukturbestimmung einen wichtigen Fingerzeig. Weil sie zur

Mitteilung drängt, hat die Bestätigung offenbar nicht nur den Charakter der Konzentration, sondern zugleich auch den der „Erhebung“. Indem der Glaubende den ihm zugesprochenen „Glaubensinhalt“ – Christus – verstehen lernt, fühlt er sich nicht nur zur intensiveren Selbstergreifung bewogen, sondern gleichzeitig auch über sich hinausgehoben und zu einer vordem nicht erreichten Kommunikationsbereitschaft geführt. Oder einfacher ausgedrückt: Der im Glauben gewonnene Selbstbesitz will mitgeteilt werden. Dadurch unterscheidet er sich fundamental von der individualistischen Selbstaneignung. Tritt sie den Rückzug auf die Position des unangreifbaren, autarken Selbstseins an, so drängt er aus dem Elfenbeinturm der Individualität zu gelebter und betätigter Mitmenschlichkeit heraus. Diese Reaktion erklärt sich auch daraus, daß der Glaube für Paulus, zusammen mit Freiheit und Frieden, zu jenen Vergünstigungen des Daseins zählt, die man entweder in der Kommunikation mit andern oder überhaupt nicht hat.

Mit dem in den Paulusbriefen gerne gebrauchten Bild vom Tempelbau ausgedrückt, könnte man auch sagen, durch die im Bestätigungserlebnis des Glaubens gewonnene Festigkeit werde der Glaubende zu einem Stein, der seiner ganzen Natur nach dazu bestimmt ist, mit andern zur „Gotteswohnung im Geist“ aufgebaut zu werden. Das gehört freilich wieder in den Bereich jener Verdeutlichungen, die vorzugsweise von den deuteropaulinischen Schriften vorgenommen werden. So versichert der Epheserbrief seinen Adressaten:

Jetzt seid ihr nicht mehr Fremde und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes: aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten (zu dem Bauwerk), dessen Schlußstein Christus Jesus selber ist (2,19f).

Daß das nicht nur die Wirkung dessen ist, der die Trennwand zwischen Juden und Heiden niederriß, wie der unmittelbare Kontext der Stelle (2,14ff) versichert, ergibt sich aus der Parallelstelle, wo das Bildwort von der „Aufbauung des Leibes Christi“ ausdrücklich auf die „Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Gottessohns“ bezogen wird (4,12f). Wenn auf diese „Geisteseinheit“ auch eine ganze Reihe von Beweggründen hinwirken, mit Hoffnung und Liebe zusammen der Gedanke an den einen Herrn, die eine Taufe und zumal an den einen allherrscheden Gott und Vater (4,4f), so fehlt doch auch hier der Hinweis auf den „einen Glauben“ nicht. Tatsächlich ist der Glaube schon für Paulus selbst ebenso ein Prinzip der Kommunikation mit Gott wie mit den „Glaubensgenossen“, von denen am Schluß des Galaterbriefs die Rede ist (6,10). Das gilt zunächst in der Bedeutung von sprachlicher Kommunikation. Wie die im Glauben aufgenommene Verbindung mit Gott vorab durch das Hören und die verstehende Aneignung seines Wortes zustande kommt, besteht die durch ihn bewirkte Öffnung zur Mitmenschlichkeit in erster Linie darin, daß er redet. Deshalb zählt der Satz des Zweiten Korintherbriefs: „Ich glaube, darum rede ich“ (4,13), zu den fundamentalen Glaubensbestimmungen des Apostels.¹⁸

Nicht umsonst nennt das Schlüsselwort des Römerbriefs noch vor der „Sache“ des Glaubens die mit ihm verbundene Bekenntnispflicht: „Wenn du mit deinem Mund ‚Jesus ist Herr‘ bekennt und mit deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, erlangst du das Heil“ (10,9). Wie sich aber das durch das Hören des Gotteswortes ausgelöste hermeneutische Geschehen in der Folge zur „Glaubensmystik“ verinnerlicht,¹⁹ setzt sich auch das Bekenntnis in Akten einer neuen Mitmenschlichkeit fort.

Schon vom gesprochenen Bekenntniswort erhofft sich der Apostel Wirkungen, die sich nicht in bloßen Anstößen erschöpfen, sondern den Hörern zu einer bleibenden Neugestaltung ihres Daseins verhelfen. In diesem Sinn erinnert er zu Beginn des Auferstehungskapitels im Ersten Korintherbrief seine Adressaten daran, daß sie das von ihm verkündete Evangelium nicht nur angenommen haben, sondern daß sie in ihm auch „feststehen“ (15,1). Ungleich eingehender reflektierte er jedoch in der unmittelbar vorangehenden Abrechnung mit den anarchisch gestimmten Charismatikern der Gemeinde auf die Wirkung des den Glauben bezeugenden Wortes. Wenn dieses Wort in unverständlicher Zungenrede besteht, hätte der unkundige oder ungläubige Besucher einer der Glossolie verfallenen Gemeindeversammlung den Eindruck: „Ihr seid verrückt!“ (14,23). Wenn es sich dagegen um ein „prophetisches“ Glaubenszeugnis handelt, fühlt sich ein derartiger Besucher „von allen ins Verhör genommen“, so daß er sich, von diesem Wort ins Herz getroffen, niederwirft und ausruft: „Gott ist in eurer Mitte!“ (14,25).

„Befestigend“ wirkt sich das Glaubenszeugnis somit nicht nur auf den einzelnen, sondern auch auf die Zusammengehörigkeit der vielen einzelnen, also auf die Gemeinde, aus, die im Hören des Wortes seinen Urheber, Gott selbst, als ihre mystische Organisationsmitte erfährt. Damit aber wird noch einmal deutlich, daß die durch den Glauben bewirkte Befestigung zugleich den Charakter jener „Öffnung“ aufweist, die zum Aufbau einer bleibenden Glaubensgemeinschaft führt. Auf diese Weise trägt Paulus dem Wortverständnis Jesu Rechnung, für den das Wort der Verkündigung grundsätzlich „versammelnde“, auf den Aufbau einer bleibenden Hörergemeinde abzielende Effizienz besaß.²⁰ Indessen ist es für ihn nicht erst der redende, sondern zuvor schon der gelebte Glaube, dem diese Gemeinschaft stiftende Wirkung zukommt. Wer glaubt, ist für Paulus ein lebendiger „Anruf“, ein schon vor jeder sprachlichen Artikulation an den Mitglaubenden gerichteter Appell, durch den er diesem bleibende Verbundenheit bekundet. In aller Form sagt das, wenngleich mit einer polemischen Blickwendung, das Wort von dem „Empfehlungsschreiben“, zu dem ihm die Gemeinde von Korinth geworden ist:

Unser Empfehlungsschreiben seid ihr, eingeschrieben in unser Herz, allen lesbar und verstehbar. Denn unverkennbar seid ihr ein Brief Christi, angefertigt durch unsern Dienst, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, und nicht auf Tafeln aus Stein, sondern auf fleischerne Herzenstafeln (2 Kor 3,2f).

Den Grund dieser Gemeinschaft stiftenden Effizienz des Glaubens nennt der Kolosserbrief, wenn er die Bekehrung der angesprochenen Gemeinde mit ihrem Eintritt in die Lebensgemeinschaft der „Heiligen im Licht“ gleichsetzt (1,12) und diesen Gedanken mit dem Wort verdeutlicht:

Er hat uns der Macht der Finsternis entrissen und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt (1,13).

Verknüpft durch den Mittelbegriff „Reich Gottes“, geht in diesem Satz, wie es der anschließende Christushymnus dann in aller Form herausstellt, das emanzipatorische Interesse mit dem offenbarungstheoretischen Grundgedanken des Apostels zusammen. Wenn Gott, wie ihm dies in seiner Damaskusstunde widerfuhr, redet und durch sein Wort zum Glauben ruft, ruft er den Menschen nicht nur aus seiner weltbedingten Selbstentfremdung heraus, sondern zugleich in eine neue Geborgenheit hinein. Das aber ist keine andere als diejenige, in der sich der dreifaltige Gott selbst befindet und die als solche von Paulus im abschließenden Segenswunsch des Zweiten Korintherbriefs angesprochen wird: „die Gnade des Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes . . .“ (13,13). Insofern lebt in der Gemeinschaft stiftenden Kraft des Glaubens lediglich die „Erinnerung“ an seinen Ursprung auf. Wie er auf einen Selbsterweis des liebenden Gottes zurückgeht, drängt er zur liebenden Verbundenheit aller, die in ihm übereinkommen. Auch – und gerade – in diesem Sinn ist der Glaube, dem Paulus das Wort redet, „in der Liebe wirksam“. ²¹

Anfechtung und Zuversicht

Nicht umsonst kommt das Eingangswort zum Christushymnus des Kolosserbriefs im selben Atemzug, wie es der Gemeinde ihren „Ort“ im Lichtreich des Gottessohnes zu Bewußtsein bringt, auf den Bruch ihrer alten Daseinsverfassung zu sprechen. Herausgerissen aus der Macht der Finsternis, gewann sie Anteil an der Gemeinschaft der Heiligen im Licht (1,12f). Das aber kann nur dahin verstanden werden, daß der Übergang durch die vom Glauben gestiftete Lebensordnung nach der Überzeugung des Apostels nicht kampflos vor sich geht. Wer sich der Gestaltungskraft des Glaubens überläßt, muß es hinnehmen, daß er die neue „Einwurzelung“ (*Weil*) nur auf dem Weg einer schmerzlichen „Entwurzelung“ erlangt. ²²

Sosehr Paulus davon überzeugt ist, daß die Kraft Gottes gerade in der menschlichen Schwachheit zum Zug kommt (2 Kor 12,9f), heißt das für ihn doch keineswegs, daß sich der Akt des „Herausgerissenwerdens“ am Glaubenden nach Art eines passiv hinzunehmenden Widerfahrnisses vollzieht. Vielmehr nennt dieses Bild den mystischen Grund dessen, was sich ihm als die Verpflichtung zu Kampf und Widerstand auferlegt. Denn der Glaube ist für den

Apostel in zweifacher Hinsicht ein an die Bedingung kämpferischer Anstrengung gebundenes Gut. Einmal deswegen, weil sich ihm das ganze Schwergewicht des welthaften Daseins widersetzt; nicht weniger aber auch deshalb, weil es gegen dauernde Anfechtung durchgehalten und gewahrt werden muß. Insofern trifft das von Paulus ursprünglich zur Kennzeichnung der apostolischen Existenz entwickelte Bild vom Schatz im Tongefäß auch auf die Situation des Glaubenden zu. Nicht nur, daß er das ihm anvertraute Gut (1 Tim 6,20) gegen Anfechtungen von außen verteidigen muß; in ihm selbst liegt, schon vor jeder Herausforderung, der Konfliktstoff bereit.

Das ergibt sich schon daraus, daß der Glaube, ungeachtet seines inneren Reichtums, eine vorläufige, auf den gegenwärtigen „Zwischenzustand“ abgestimmte Existenzform ist. Obwohl dem Menschen nichts Größeres widerfahren kann, als auf den „Weg des Glaubens“ (6,21) verwiesen zu werden, gilt doch: „Wir leben im Glauben, nicht im Schauen“ (2 Kor 5,7). Demgemäß verwirklicht sich der Glaube immer nur im Vorgriff auf das, was er seinem Wesen nach nicht erreichen kann, obwohl es ihm als sein innerstes Werdeziel eingestiftet ist. Das bringt ihn in die Gefahr des Rückfalls auf Vorstufen der Selbstverwirklichung, die er im Interesse seines Fortschritts – und Glauben heißt für Paulus soviel wie ein beständiges Fortschreiten „von Klarheit zu Klarheit“ (2 Kor 3,18) – längst hinter sich gebracht haben müßte. Diesen betrüblichen Fall sieht Paulus bei der Gemeinde von Korinth gegeben, wenn er ihr erklärt:

Zu euch, Brüder, konnte ich nicht wie zu Geistesmenschen reden; denn ihr wart noch dem Fleisch verhaftet, unmündige Kinder in Christus. Milch gab ich euch deshalb zu trinken anstatt fester Speise; denn diese konntet ihr noch nicht vertragen. Ja, ihr könnt es auch jetzt noch nicht; denn ihr seid noch allzu fleischlich eingestellt (1 Kor 3,1ff).

Dieser „zurückgebliebene“, unter sein eigenes Niveau gesenkte Glaube bildet auch insofern einen Gefahrenherd, als er für äußere Einflüsse und Beeinträchtigungen besonders anfällig ist. In Korinth war diese Anfälligkeit das „Einfallstor“ für Streit und Eifersucht, die es nicht nur dahin brachten, daß sich einzelne Gemeindemitglieder in maßloser Selbstüberschätzung ergingen und „zum Nachteil der anderen wichtig machten“ (4,6), ja sogar, daß sie ihre Rechtsstreitigkeiten „vor Ungläubigen“ austrugen (6,4ff), sondern auch dahin, daß sich Parteiungen bildeten, die an die Einheit und damit an die Substanz des Glaubens rührten (3,4ff).²³ Ungleich bedenklicher stellt sich die in den galatischen Gemeinden herrschende Situation dar. Hier besteht die akute Gefahr des Abfalls von der Heilsbotschaft, zu der es nach Paulus keine Alternative gibt, selbst wenn sie von einem „Engel des Himmels“ angeboten würde (Gal 1,8). Hier droht das Evangelium von der Heil vermittelnden Kraft des Kreuzes Jesu an ein zwischen Gesetz und Glaube schwankendes Kompromißchristentum verraten zu werden. Daran gemessen, ist es eher eine Randerscheinung, daß es um die Nächstenliebe der Gemeinde so schlecht bestellt ist,

daß sich Paulus zu dem ironischen Rat veranlaßt sieht: „Wenn ihr einander schon beißt und freßt, dann paßt auf, daß ihr euch nicht gegenseitig verschlingt!“ (5,15). Demgemäß kann sich der Apostel den plötzlichen Gesinnungsumschwung – anders als im Korintherbrief – nicht aus einer „Glaubensschwäche“, sondern nur aus einem Akt der „Verhexung“ erklären (3,1). Dahin hat es die systematische Gegenpropaganda seiner judaistischen Widersacher gebracht.²⁴

Wenn man nicht davon ausgehen will, daß der von Paulus gerügte Gesinnungswandel der Galater auf den Eindruck zurückgeht, den eine überragende Persönlichkeit bei ihnen hinterließ, und wenn man in dieser Persönlichkeit nicht mit *Eduard Meyer* und *Hans Lietzmann* Petrus „höchstpersönlich“ erblicken möchte,²⁵ bleibt nur die Annahme, daß für Paulus der von *Wittgenstein* angenommene Fall einer „Verhexung des Verstandes durch die Mittel der Sprache“ gegeben ist.²⁶ Es war dann der bestürzende Propagandaerfolg der judaistischen Agitatoren, der das Denken der Gemeinden „verhexte“, obwohl ihnen doch durch die Heilspredigt des Apostels der gekreuzigte Christus buchstäblich vor die Augen „hingemalt“ worden war (ebd.).²⁷

Da die beschriebenen Krisen für Paulus von durchaus paradigmatischer Bedeutung sind, gilt allgemein, daß der Glaube als ein von innen und außen her gefährdetes Gut anzusehen ist. Nur durch äußerste Wachsamkeit kann dieser zweifachen Gefährdung begegnet werden. Nicht umsonst kehrt die Mahnung, wachsam und nüchtern zu sein, im Briefwerk des Apostels leitmotivartig wieder. Intoniert wird sie in dem Appell des Ersten Thessalonicherbriefs: „Darum wollen wir nicht schlafen wie die anderen, sondern wach und nüchtern sein“ (5,6), der, obwohl unmittelbar eschatologisch motiviert, durchaus auch im elementaren Interesse des Glaubens liegt. Von da setzt sie sich fort in das Schlußwort des Ersten Korintherbriefs, das nunmehr formell als „Glaubenszuspruch“ gehalten ist: „Seid wachsam, steht fest im Glauben, seid mutig und stark!“ (16,13) und sie gipfelt in der Stelle des Römerbriefs, die nach dem Bericht *Augustins* in seinen „Konfessionen“ Glaubensgeschichte gemacht hat:

Bedenkt den Gang der Zeit! Die Stunde ist da, vom Schlaf aufzustehen. Denn jetzt ist unser Heil viel näher als damals, da wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag hat sich genaht. Laßt uns deshalb ablegen die Werke der Finsternis und anlegen die Waffen des Lichts. Wie am Tag wollen wir ehrbar leben, ohne Freß- und Trinkgelage, ohne Unzucht und Ausschweifung, ohne Streit und Eifersucht. Zieht vielmehr den Herrn Jesus Christus an und pflegt das Fleisch nicht so, daß die Begierden erwachen (13,11–14).²⁸

Im „Unterton“ dieses Zuspruchs macht sich, von Fall zu Fall immer deutlicher, ein Stimmungsumschwung bemerkbar. Die anfängliche Defensivhaltung geht unmerklich, aber unverkennbar, in ihr Gegenteil, die geistige Offensive, über. Seinen stärksten Ausdruck erfährt dieser emotionale Gegenpol

in der Aussage des Zweiten Korintherbriefs, in der Paulus, mit einer Anspielung auf geringschätzigte Äußerungen seiner Gegner, versichert:

Zwar leben wir in dieser Welt, doch kämpfen wir nicht mit Waffen dieser Welt. Die Waffen unseres Kampfes sind nicht fleischlich, sondern mächtig für Gott zur Zerstörung von Bollwerken: So zerstören wir Vernunftgebäude und alles Hochgestochene, das sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt. Alles Denken nehmen wir gefangen, damit es Christus gehorchen lernt (10,3ff).²⁹

Strukturell gesehen ist im Glaubensdenken des Apostels damit der Gegenpol zu der Position erreicht, die das Friedenswort des Philipperbriefs (4,7) bezeichnet.³⁰ Dort wußte sich dieses Denken seinerseits in Obhut genommen und der Direktive Christi unterworfen. Jetzt ergreift es umgekehrt die Initiative, um alle ideellen Widersetzlichkeiten niederzuwerfen und die denkerischen Fremdgestalten der Sache Christi dienstbar zu machen. Darin bekundet sich ein denkerisches Hochgefühl, das, was die Stimmungslage anlangt, nur mit dem griechischen Begriff des „Enthusiasmus“ verglichen werden kann.³¹ Doch liegt dem Pauluswort der narzißtische Einschlag des enthusiastischen Hochgefühls ebenso fern wie jede ideologische Aggressivität. Wie nur je ein Programm stößt es in das geistige Neuland vor, das es gleicherweise zu erkunden und zu erobern gilt. Doch fehlt diesem Vorstoß, um im Bild zu bleiben, jede polemische Spitze. Was ihn trägt, ist weder Angriffslust noch Eroberungswille, sondern die von ihm mit dem schwer übersetzbaren Begriff „*parrhesia*“ bezeichnete Haltung, die sich am ehesten mit den Worten „Freimut“ und „Zuversicht“ einkreisen läßt.³² Wie *Bultmann* zeigte, baut diese Haltung auf der existentiellen Neuorientierung auf, die der Apostel mit dem unter dem Eindruck einer zwar überstandenen, ihn aber noch stark bewegenden Todesdrohung verfaßten Satz umschreibt:

Wir wollen euch, Brüder, die Bedrängnis nicht verschweigen, die in der Provinz Asien über uns kam und uns übermäßig, bis zur Erschöpfung unserer Kraft bedrückte, so daß wir am Leben verzweifelten. Aber wir mußten uns nur deshalb selbst das Todesurteil sprechen, damit wir unser Vertrauen nicht auf uns, sondern auf Gott setzten, der die Toten auferweckt (2 Kor 1,8f).

Gestützt auf diese Gotteskraft, die sich in ihrer Unüberwindlichkeit schon bei der Auferstehung Jesu bewies, fühlt sich der Apostel der Herausforderung durch die ganze Welt gewachsen. Und daraus wächst ihm jene freimütige Zuversicht zu, die seinem Glauben, ungeachtet aller Anfechtungen, jene suggestive Strahlkraft verleiht, die er schon während seiner Verfolgertätigkeit insgeheim an den Anhängern Jesu bewundert hatte.³³ Vorausgesetzt, daß Paulus tatsächlich, wie der Bericht der Apostelgeschichte unterstellt, Zeuge der Hinrichtung des Stephanus war (7,58f), erlebte er die bewegendste Bekundung dieses Freimuts in dem ekstatischen, im Augenblick akuter Todesdrohung ausgestoßenen Ruf des Märtyrers: „Ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen!“ (7,55).³⁴ Nun wird dieser Freimut gleicherweise zur Seele seiner eigenen Glaubenshaltung wie zum Kriterium

seines Glaubensbegriffs. Das eine belegt die wiederum stark subjektiv eingefärbte Aussage des Zweiten Korintherbriefs:

Weil wir diese Hoffnung hegen, treten wir mit großem Freimut auf, nicht wie Moses, der über sein Gesicht eine Hülle legte, damit die Israeliten das Verblassen des Glanzes nicht sehen konnten... Wir aber empfehlen uns jedem menschlichen Gewissen, indem wir vor Gottes Angesicht die Wahrheit offenlegen. Wenn unser Evangelium dennoch verhüllt ist, dann nur jenen, die verlorengehen, weil der Gott dieser Weltzeit den Sinn der Ungläubigkeit verblendet (3,12f; 4,2ff).

Ist das vorwiegend aus der Erfahrung der apostolischen Existenz gesprochen, so bekundet sich in der kaum weniger subjektiv gehaltenen Parallelstelle aus dem Philipperbrief die Glaubenshaltung, die, wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung, allen Gläubigen gemeinsam ist:

Ich weiß, daß mir dies alles zum Heil ausgeht, dank eurer Fürbitte und dem Beistand des Geistes Jesu Christi. Auch entspricht es meiner Erwartung und Hoffnung, daß ich in keiner Hinsicht beschämt werde, daß vielmehr Christus – das ist wie immer so auch jetzt meine Zuversicht – an meinem Leib verherrlicht werde, sei es im Leben, sei es im Tod. Denn Leben heißt für mich Christus und Sterben Gewinn (1,19ff).

Nichts ist Paulus somit fremder als die Auffassung, die den Glauben als eine Privatangelegenheit betrachtet und demgemäß als eine vor anderen zu verheimlichende „Verschlusssache“ behandelt. Nein, er muß, mit dem Bildwort des Evangeliums gesprochen, wie nur je ein Licht auf den Leuchter gestellt werden (Lk 11,33). Denn der Glaube will nicht nur reden; er will auch leuchten. Das von ihm ausgehende Licht ist die Sprache, in der er sich noch vor dem ausdrücklichen Bekenntnis aussagt. Diese Strahlkraft wird in ihm aber in um so höherem Maß freigesetzt, je mehr er sich von dem ihm eingestifteten Freimut bestimmen läßt. So endet sein Weg, der im Dunkel der Anfechtung begann, im Licht seiner Zuversicht.

In der Liebe wirksam

Mit der Kontrastierung von Glauben und Schauen (2 Kor 5,7) gibt Paulus zu verstehen, daß der Glaube seinem Verständnis zufolge den Menschen insofern anspricht, als er das Wesen der Theorie und der erkennenden Daseinsbewältigung ist. Mehr noch: Erst mit dem Glauben bringt der Mensch die ihm als Erkenntniswesen gestellte Aufgabe zu Ende. Doch nicht weniger ist der Mensch für Paulus das Wesen der Praxis und der tätigen Daseinsgestaltung. Und er ist das eine wie das andere in der Einheit seiner Existenz. Das schlägt sich auch auf das Glaubensverständnis des Apostels nieder. Zwar wird der Glaube nicht durch sich selbst wirksam. Er ist, wie modernen Fehldeutungen entgegengehalten werden muß, nicht etwa die religiöse Form der Lebenspraxis. Aber er drängt seinem ganzen Wesen nach auf praktische Verwirklichung. Er erginge sich, mit einem drastischen Bildwort des Apostels gesprochen, in theoretischen „Lufthie-

ben“, wenn ihm keine praktischen „Treffer“ gelängen (1 Kor 9,26). Um sich voll auszusprechen, bedarf es neben der Sprache des Freimuts und des Bekenntnisses auch noch der Sprache der Tat und der tätigen Bewährung.

Deshalb ist die Glaubenstheorie des Apostels erst dann voll ausgeleuchtet, wenn deutlich gemacht wird, daß es zum Wesen dieser Theorie gehört, sich selbst in die Dimension der Praxis hinein zu übersteigen. Dieser Überstieg gelingt dem Glauben, indem er sich mit der Liebe verbindet. Das klingt schon in der „mystischen“ Stelle des Galaterbriefs an, wo der zur Seinsgemeinschaft mit Christus Gelangte von sich sagt: „Sofern ich noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (2,20). Schon hier nimmt der Glaube unverkennbar „Maß“ an der Liebeshingabe Christi. Kein Wunder, daß er in der Folge unter die „Regie“ dieser Liebe gerät, die sich ihm nun als Formgesetz und zu praktischer Verwirklichung drängendes Prinzip auferlegt. Von diesem Formgesetz weiß sich der Apostel geleitet, gleichviel, ob er sich der Ekstase hingibt und „außer sich gerät“, oder ob er sich nach den Regeln des logischen Verhaltens dem Dienst an der Gemeinde widmet:

Denn die Liebe Christi drängt uns, da wir erkannt haben: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben; er ist aber für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der für sie starb und auferweckt worden ist (2 Kor 5,14f).

In diesem Schlüsselwort wird jene Grundlinie praktischer Verwirklichung ausgezogen, die für Paulus die wichtigste und die unbedingt vorrangige ist. Denn vor jeder weltlichen Lebenspraxis, gleichviel, ob sie nun der Gestaltung der Mitmenschlichkeit oder der Veränderung der Lebenswelt gilt, steht für Paulus die „Praxis“, die sich auf Gott bezieht, die Praxis der religiösen Verwirklichung. Vor jeder anderen Form der praktischen Anwendung hat sich der Glaube darin zu bewähren. Die Stelle gibt auch mit aller Deutlichkeit zu verstehen, worauf sich diese „Bewährung“ bezieht. Sie besteht nicht etwa, wie man annehmen könnte, in speziellen religiösen Akten, sondern in dem unablässigen, immer wieder neu anzusetzenden und doch nie zu Ende gebrachten Versuch des Glaubenden, die Lebensform Jesu, die sich als die einer fortwährenden Hingabe an Gott darstellt, zu übernehmen. Denn die Christologie des Apostels steht, wie gerade an dieser Stelle hervorgehoben werden muß, ganz im Bann des von Jesus nicht nur in einzelnen Akten, sondern lebenslang und zuständig gelebten „*Pro nobis*“.

Auch dieses paradigmatische „Für-sein“ hat, analog zur „Zwiefalt“ der Glaubenspraxis, eine zweistrahligte Struktur. Denn Jesus könnte nicht in der zuständigen Hinwendung zum Menschen leben, wenn von ihm nicht zuvor der Satz des Römerbriefs gälte: „Sofern er lebt, lebt er für Gott“ (6,10). Umgekehrt aber gewinnt er erst aus diesem bleibenden „Für-Gott-Sein“ die Freiheit, sich von der durchschnittlichen Seinsweise des Menschen zu lösen und, anstatt aus

der von Paulus vielfach herausgearbeiteten „Selbst-Sucht“, aus dem Impuls einer zuständig gewordenen Liebeshingabe zu leben.³⁵ Im Versuch, sich auf diese zur durchschnittlichen Selbstverwirklichung des Menschen querstehende Lebensform Jesu einzustimmen und sie, im systematischen Abbau des „alten Menschen“ zu übernehmen, besteht die erste – und entscheidende – „Tat“ des Glaubens. Was im Interesse seiner Bewährung sonst noch ins Werk gesetzt werden muß, findet darin ebenso sein Formgesetz wie seine Rechtfertigung.

Sein Formgesetz; denn die gesellschaftlich-soziale Bewährung des Glaubens, auf die sich das heutige Interesse in erster Linie richtet, erfolgt in Aktivitäten der Liebe. Das meint das titelgebende Galaterwort von dem „Glauben, der in der Liebe wirksam ist“ (5,6). Die vom Glauben insinuierte Liebestätigkeit aber hat, gerade weil sie vom Glauben getragen ist, ihr „Maß“ in der Liebe Christi. Nie brachte Paulus das bewegender zum Ausdruck als mit der als indirektes Jesus-Zitat anzusehenden Maxime:

Einer trage des andern Last; so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen (6,2).

Mit seiner Wendung ins Positive greift diese Forderung das Herrenwort des Mattäus-Evangeliums auf, das den pharisäischen Gegnern Jesu vorwirft:

Sie schnüren schwere Lasten zusammen und legen sie den Menschen auf die Schultern, rühren selbst aber keinen Finger, um diese Lasten tragen zu helfen (23,4).³⁶

Doch blieb die positive „Nutzanwendung“ aus dieser unmenschlichen Verhaltensweise nicht Paulus überlassen. Vielmehr hatte Jesus, nach der Darstellung des Mattäus-Evangelisten, in seinem Vorwurf das Gegenbild seiner eigenen Liebesgesinnung gezeichnet, wie sie in der Großen Einladung an die „Bedrückten und Bedrängten“ (11,28) zum Ausdruck kommt.³⁷ Denn die ihnen zugesicherte „Ruhe“ tritt nicht etwa dadurch ein, daß ihnen die Lebenslast abgenommen wird, sondern dadurch, daß sich Jesus als „Jochgefährte“ mit ihnen zusammen unter sie stellt. So allein entspricht es dem Gegenbild jener, die keinen Finger rühren, um die von ihnen aufgebürdeten Lasten tragen zu helfen. Gerade so aber bleibt für den durch die Liebe wirkenden Glauben das Formgesetz der Liebeshingabe Jesu bestimmend.

Die Lebensform Jesu ist aber auch die Rechtfertigung dieses im Glauben wurzelnden Liebeswillens. Das zeigt sich freilich erst in dem Maß, wie die Intentionen dieser Liebe genauer in den Blick gebracht werden. Beredtester Beleg ist das „Hohelied der Liebe“, das, ungeachtet seiner nicht eindeutig geklärten Herkunft, die klarsten Auskünfte über diese Intentionen gibt.³⁸ Auffallend groß ist die Anzahl der negativen Aussagen, mit denen der Hymnus das „Wesen und Walten der Liebe“ (*Kierkegaard*) umschreibt:

Die Liebe ist langmütig, gütig ist die Liebe, sie ereifert sich nicht, sie prahlt nicht, sie überhebt sich nicht, sie handelt nicht ungehörig, sie sucht nicht ihren Vorteil, läßt sich nicht erbittern, sie trägt das Böse nicht nach, sie freut sich nicht über das

Unrecht, sondern freut sich an der Wahrheit. Alles erträgt sie, alles glaubt sie, alles hofft sie, allem hält sie stand (13,4–7).³⁹

Trotz dieses befremdlichen Übergewichts der Negativbestimmungen darf aber ein Zweifaches nicht übersehen werden. Einmal die von *Bornkamm* hervorgehobene Tatsache, daß Paulus „von der Liebe als Subjekt des Handelns redet“, das „wie eine göttliche Macht“ das Verhalten des Menschen in seine Regie nimmt.⁴⁰ Sodann – und vor allem – der für das sachgerechte Verständnis des Hymnus ausschlaggebende Gesamtkontext der Stelle. Denn der Hymnus wirkt wie eine Einschaltung in das Charismen-Kapitel – *Ben-Chorin* spricht von einem darin aufblitzenden Edelstein⁴¹ –, das sich um die harmonische Gestaltung des christlichen Zusammenlebens bemüht. Nicht umsonst entwickelt Paulus gerade in diesem Zusammenhang erstmals seine Vorstellung von dem mystischen Christusleib, die schließlich, mit einer kühnen Wendung von der Analogie zur Identifikation, in den Satz ausmündet: „Ihr aber seid der Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm“ (12,27).⁴² Damit ist ein derart kühnes und im strengen Sinn des Wortes „unerhörtes“ Konzept von christlicher Mitmenschlichkeit entworfen, daß sich seine Konkretisierung zunächst nur negativ, als Verneinung dessen aussagen läßt, worauf sich das menschliche Sozialverhalten faktisch einspielte. Dieses in einem langwierigen Lernprozeß eingeübte Zueinander brachte es tatsächlich nur bis zu jenem prekären Gleichgewicht von Sympathie und Aggression, Zuneigung und Mißtrauen, Solidarität und Mißgunst, die der marxistische Schlüsselbegriff „Gesellschaft“ bezeichnet.

Diesem mit dem ganzen Glanz und Elend des Menschseins behafteten Konzept gegenüber entwirft Paulus, gestützt auf den von ihm erfahrenen Liebeswillen Jesu, erstmals die Vision einer Mitmenschlichkeit, die den Namen „Gemeinschaft“ verdient. Das bringt ihn in die Zwangslage, die auf diese Gemeinschaft hinwirkende Liebe zunächst in Form von Abgrenzungen von dem, was „gesellschaftlich“ ist, bestimmen zu müssen. Anders als die gesellschaftlich reglementierte Verhaltensweise läßt sich die Liebe Zeit, sonnt sie sich nicht im Bewußtsein ihrer Leistungskraft, geht sie nicht auf ihren Vorteil aus, reagiert sie auf die Interessen des anderen nicht mit Erbitterung, überläßt sie sich nicht der Schadenfreude. Im Gegenteil: Sie freut sich über den Sieg der Wahrheit, gönnt dem andern den Erfolg, trägt mit ihm zusammen die Daseinslast, gibt die Hoffnung auf das Gelingen des Guten nicht auf. Doch darin bekundet sich auch schon ein Grad der menschlichen Nähe und Verbundenheit, von dem der gesellschaftlich verfaßte Mensch noch nicht einmal träumen konnte. Denn die Liebe hat die „Minimaldistanz“, die er selbst in den Erweisen der intensivsten Sympathie noch immer wahrte, von vornherein unterlaufen, weil ihr das Wissen darum eingeschrieben ist, daß das Wunder des Menschseins erst mit dem Risiko der Nähe, also mit der Bereitschaft zu vorbehaltlosem Miteinander, seinen

Anfang nimmt. Nicht umsonst blickt der Hymnus abschließend auf zur endzeitlichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott, in der die christliche Mitmenschlichkeit ihr höchstes, wenngleich uneinholbares Modell vor Augen hat:

Jetzt schauen wir spiegelbildlich, rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht.
Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber so, wie ich erkannt bin (13,12).⁴³

Nicht minder bedeutungsvoll wirkt es, daß in der Schlußwendung das Motivwort „Glaube“ aufklingt. Damit stellt sich der Zusammenhang mit dem Ausgangsgedanken her. Sosehr die Liebe für Paulus das „Subjekt“ des menschlichen Handelns ist (*Bornkamm*), handelt sie doch nicht autark, sondern auf Geheiß des Glaubens. Sie ist, bildlich ausgedrückt, sein verlängerter Arm, das Organ, durch das er – lebensgestaltend und weltverändernd – tätig wird. Das hindert Paulus nicht, ihr den Vorrang zuzusprechen. Im Ternar von „Glaube, Hoffnung, Liebe“ ist sie „am größten“ (13,13). Sie verhält sich im Glauben wie die Blüte zur Wurzel. Ohne die Wurzel wäre die Blüte nicht; doch kommt erst in ihr die in der Wurzel verborgene Lebenskraft zum Vorschein.

5. Kapitel

Die Verkündigung

Eleganz und Geschliffenheit der Rede ist es nicht gewesen, wodurch Paulus auf seine Zuhörer gewirkt hat. Er hat hier selbst einen Mangel gefühlt. Freilich, ein wirklicher Mangel war es ihm gar nicht: das rhetorische Beiwerk, wie es dem Gaumen der Aufgeklärten behagt, könnte die Kraft des Evangeliums nur beeinträchtigen. Der Leser der Briefe wird jedoch von der Redegabe des Apostels günstiger denken als er selbst. Wer beim Diktieren so in Schwung und Feuer geraten, so sieghaft mit den Gedanken vorwärtsstürmen kann, der hatte auch als Redner gewiß etwas, was die Hörer in seinen Bann zog und an seine Sache fesselte. Aber was war es um diese Sache? Wie hat Paulus als Missionar sein Evangelium dargeboten?

(Wrede, Paulus)

Das Prinzip

Durch eine ganze Reihe von Initiativen hat sich Paulus unvergeßlich in die Fundamente – und das Gedächtnis – der Christenheit eingeschrieben. Ihm verdankt sie ihr Bewußtsein als Weltreligion, die Anstöße zur Ausarbeitung einer Theologie, ihr Selbstverständnis als Kirche, ihren Willen zu missionarischer Selbstdarstellung. Aber die größte Leistung des Apostels besteht zweifellos in der Ausarbeitung des spezifisch christlichen Glaubensbegriffs. Nicht als habe er die christliche Glaubensform erst geschaffen; wohl aber gab er ihr die theoretische Helle, ohne die sie weder bewußtseinsbildend noch kommunikationsfähig werden konnte. Und diese Kommunikationsfähigkeit des von Paulus konzipierten Glaubens muß nunmehr deutlicher ausgearbeitet werden. Denn der Glaube gehört für Paulus zu jenen Vergünstigungen, die man — um eine wiederholt gebrauchte Formulierung nochmals aufzugreifen – entweder mit allen oder überhaupt nicht hat. Insofern ist der Glaube nach paulinischem Verständnis von innen her gemeinschaftsbezogen. Mehr noch: Der Aufbau der christlichen Lebensgemeinschaft ist auf weite Strecken das Werk des Glaubens. Deshalb setzt sich der Glaube auch spontan in Akte der Liebe um. Daß er „durch die Liebe wirksam“ wird, ist nur die Konkretisierung seines Gemeinschaftsbezugs. Deshalb könnte der Satz des Römerbriefs „Keiner von uns lebt für sich

selbst, und keiner stirbt für sich selbst“ (14,7) uneingeschränkt auch vom Glauben ausgesagt werden. Wer glaubt, will die Gemeinschaft der Mitgläubenden, und er will seinen eigenen Glauben als Beitrag zum Glaubensbewußtsein der vielen. Wenn es aber zutrifft, daß im Glauben, wie ihn Paulus versteht, die theoretische Komponente dominiert, ist es mit diesem spontanen Gemeinschaftsbezug nicht getan. Dann bedarf es, ungeachtet der im Glaubensakt aufgenommenen Verbundenheit mit der Glaubensgemeinschaft aller, einer kommunikativen „Öffnung“ des Glaubens, durch die er mit den anderen in eine ausdrückliche Beziehung tritt. Dann muß der Glaube – reden.

Von der Vordringlichkeit dieser Bestimmung vermittelt der Schlüsselsatz des Römerbriefs dadurch einen Begriff, daß er noch vor der „Sache“ des Glaubens die mit ihm verbundene Bekenntnispflicht zur Sprache bringt: „Wenn du mit deinem Mund ‚Jesus ist Herr‘ bekennst . . .“ (10,9). Nichts wäre in diesem Fall verkehrter, als wenn man diese Umkehrung der „natürlichen“ Konsekution als eine logische Fehlleistung des Apostels deuten wollte. Sooft es in anderen Zusammenhängen zu derartigen Strukturbrüchen kommt, hat die Inversion in diesem Fall doch eher Hinweisharakter. Und so gesehen unterstreicht sie mit allem Nachdruck, daß der Glaube, schon im Akt seines Entstehens, reden muß. Ein „stummer Glaube“, wie man ihn sich im Blick auf das Phänomen des „schweigenden Unglaubens“ denken könnte, wäre für Paulus ein völliger Widersinn.¹ Der Römerstelle ist außerdem zu entnehmen, daß der Zusammenhang von Glaube und Rede mit dem Ausdruck „Bekenntnispflicht“ nur ungenau getroffen wird. Die Bereitschaft zum Bekenntnis kommt zum Glauben gerade nicht als eine äußere Auflage hinzu; vielmehr geht sie aus ihm nach Art eines „Wesensgeheißes“ hervor. Der Glaube redet somit nicht okkasionell, sondern aus innerer Nötigung. Er tritt also nach Art eines sprachlichen Elementarakts ins Wort. Mehr noch: In dem sich bekennenden Glauben tritt die Urform eines menschlichen Sprechakts in Erscheinung. Erst vor diesem Hintergrund gibt ein Satz seine volle Bedeutung her, der unmittelbar auf das Bildwort vom Schatz im Tongefäß folgt und von daher auch in seinem autobiographischen Zusammenhang ersichtlich wird. Nachdem der Apostel davon sprach, daß er das Todesleiden Jesu an seinem Leib trage, damit auch das Leben Jesu an ihm sichtbar werde, versichert er:

Doch haben wir den gleichen Glaubensgeist, von dem es in der Schrift heißt: Ich glaube, darum rede ich. Auch wir glauben, und deshalb reden wir. Denn wir wissen, daß der, welcher den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken und uns zusammen mit euch vor sich bringen wird (2 Kor 4,13f).

„Ich glaube, darum rede ich“, das ist ein Wort von der Begründungskraft des kartesischen Cogito-Satzes. Und er formuliert das mit ihm bezeichnete Prinzip, ohne von dem Vorwurf *Nietzsches* getroffen zu werden, mit seiner methodologischen Vorsicht „zu spät“ zu kommen.² Denn er bleibt deshalb nicht

im „Fallstrick der Worte“ hängen, weil er der Geburt des Wortes aus dem Glauben nachsinnt. Freilich geht es ihm im Unterschied zum Cogito-Satz auch nicht darum, eine Welt zu begründen. Ihm ist es genug, die Sprachwelt der Verkündigung aus ihrem letzten Prinzip herzuleiten. Das aber erstrebt er mit der ganzen einem Prinzip innewohnenden Erhellungskraft. Denn die Verkündigung, wie Paulus sie sieht, kommt zur Ordnung des Glaubens nicht nach Art einer zusätzlichen Aktivität hinzu; sie folgt aus ihr vielmehr, wie sich nur je eine Konsequenz aus ihrem Prinzip ergibt. Diese innere – man müßte nahezu sagen: logische – Nötigung hat Paulus im Auge, wenn er im Zug seiner Selbstrechtfertigung im Ersten Korintherbrief erklärt:

Zwar hat der Herr denen, die das Evangelium verkünden, geboten, auch vom Evangelium zu leben. Ich aber habe all dies nicht in Anspruch genommen, und ich schreibe dies auch nicht, damit es in meinem Fall geschieht. Lieber wollte ich sterben, als daß ich mir diesen Ruhm entreißen ließe. Wenn ich das Evangelium verkünde, kann ich mich deswegen dennoch nicht rühmen; denn ein Zwang liegt auf mir. Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde! (9,14ff).

Unschwer ist in dieser Aussage dieselbe Struktur zu entdecken, die auch dem Grund-Satz „Ich glaube, darum rede ich“ zugrunde liegt. Wie sich der Glaube generell im Bekenntnis bekunden muß, so im speziellen Fall des apostolischen Dienstes in der Verkündigung. Umgekehrt hat diese, im Blick auf ihren Rezipienten gesehen, die Aufgabe, den Glauben zu wecken. In diesem Sinn versichert der Apostel am Schluß seiner Aufzählung der fundamentalen Osterzeugnisse:

Gleichviel, ob es sich um mich oder jene handelt: So predigen wir und so seid ihr zum Glauben gekommen (15,11).

Zwar verfügt auch der sich spontan bekennende Glaube über die Suggestivität, in anderen Glaubensbereitschaft zu wecken. So bestätigt Paulus im Eingang des Ersten Thessalonicherbriefs seinen Adressaten, daß sie „für alle Gläubigen in Mazedonien und in Achaia“ zum Vorbild geworden seien. Und nicht nur dies:

Von euch aus ist das Wort des Herrn nicht nur nach Mazedonien und Achaia gedrungen, sondern überall ist euer Glaube an Gott bekannt geworden, so daß darüber nichts mehr gesagt zu werden braucht. Denn überall erzählt man sich, welche Aufnahme wir bei euch gefunden haben und wie ihr euch von den Götzen zu Gott bekehrt habt, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten, Jesus, den er von den Toten auferweckt hat und der uns dem kommenden Gottesgericht entreißt (1,8–10).

Dennoch baut sich die Kirche in ihrer systematischen Selbstverwirklichung, wie es der Epheserbrief ausdrücken wird, „auf das Fundament der Apostel und Propheten“ auf (2,20). Insbesondere bedarf es des apostolischen Verkündigungsdienstes, wenn eine Glaubensgemeinschaft von der begrenzten Dimension der Urgemeinde im Begriff steht, sich zur Weltreligion auszuweiten. Denn wie „am Beginn des eschatologischen Heilshandelns Gottes“ sein Selbsterweis in

Jesu Tod und Auferweckung steht, so steht „am Beginn des Heilsprozesses, der sich auf den einzelnen erstreckt . . . , die Verkündigung eben dieser unmittelbaren göttlichen Intervention, das Evangelium“.³ Um der Heilsbotschaft weltweites Gehör zu verschaffen, bedarf es somit des Verkündigungsdienstes der damit eigens „beauftragten Boten“.⁴ Im Zusammenhang damit erhebt sich für Paulus freilich ein brennendes Problem, das sich ihm durch das Mißverhältnis zwischen dem weltweiten Horizont und der bemessenen Leistungskraft der mit der Ausrichtung des Evangeliums Beauftragten ergibt. In diese Problematik stoßen die fast selbstquälerisch wirkenden Fragen des Römerbriefs vor, der unmittelbar zuvor mit seinem Schlüsselwort (10,9) das menschliche Heilsverlangen an den Glauben verwiesen hatte:

Alle haben denselben Herrn, der in seinem Reichtum alle beschenkt, die ihn anrufen, denn „jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden“. Wie aber sollen sie den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt? Und wie soll jemand verkündigen, wenn er nicht gesandt ist? (10,12–15).

Und wie zur Bekräftigung der Dringlichkeit dieser Fragen stößt der Apostel im Anschluß an das Wort von dem aus dem Hören stammenden Glauben (10,17) nochmals nach:

Aber, so frage ich, haben sie (die Botschaft) etwa nicht gehört? (10,18).

Wenn der Glaube an die Bedingung des Hörens geknüpft ist, muß die weltweite Verlautbarung der Botschaft garantiert sein. Die sich dem Apostel in der Bedrängnis der Fragestellung ergebende Antwort hat eher den Charakter eines Rekurses auf fundamentale Vorgegebenheiten als den einer wirklichen Lösung. „Doch“, antwortet er mit dem Psalmwort vom Lobpreis Gottes durch seine Schöpfung (Ps 19,5), „sie haben sie gehört; denn ihre Stimme war in der ganzen Welt zu vernehmen, und ihr Wort drang bis an die Enden der Erde“ (10,18). Und im Angang des Problemfelds hatte er noch eine andere, seiner Christumystik entnommene Antwort gegeben. Denn Christus, die leibhaftige Selbstmitteilung Gottes, braucht weder vom Himmel herabgeholt noch aus dem Abgrund heraufgeführt zu werden; denn, so sagt schon ein Wort aus dem Buch Deuteronomium (30,14): „Nah ist dir das Wort, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen“ (10,8). Und Paulus bezieht diesen Ausspruch ausdrücklich auf das Wort des von ihm verkündeten Glaubens. Doch damit gerät ihm der Gedanke eher zu einer Aporie als zu der erstrebten Lösung. Insofern wird man die abschließende Anrufung der „Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes“ (11,33) nicht nur auf die nicht minder aporetische Frage nach dem definitiven Heil Israels, sondern auch auf das Missionsproblem beziehen müssen, wie es sich dem Apostel hier, im Blick auf das Mißverhältnis von Anspruch und Angebot, stellt. Und im Scheitern des Lösungsversuchs hat er mit dieser Anrufung sogar den einzigen Weg gewiesen, der dem theologischen

Denken im Zwiespalt unüberbrückbarer Positionen bleibt: den Weg des Rekurses an die Weisheit des größeren, alles endliche Denken unendlich übersteigenden Gottes:

O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Wer hat ihm etwas gegeben, so daß Gott es ihm zurückgeben müßte? (11,33ff).

Doch die Verkündigung ist für Paulus nicht nur das Instrument der Promulgation, sondern, so seltsam dies erscheinen mag, zugleich das „Organ“ für ihre eigene Richtigkeit und Verständigkeit: für ihre Richtigkeit zunächst, denn es gibt für Paulus, wie *Kuss* hervorhob, durchaus auch Fehlformen der Verkündigung.⁵ Im Grunde ist die ganze Auseinandersetzung des Apostels mit seinen Gegnern im Galaterbrief eine einzige Exploration dieses Tatbestands. Anders als im Ersten Korintherbrief, wo sich der Apostel ausdrücklich auf die ihm zugegangenen Informationen bezieht, gibt er hier mit keinem Wort zu verstehen, daß er über die Glaubenskrise der galatischen Gemeinden von dritter Seite in Kenntnis gesetzt worden sei.⁶ Obwohl dies selbstverständlich vorauszusetzen ist, kennzeichnet es doch die Argumentation des Apostels, daß er, anstatt sich auf seine „Quellen“ zu berufen, sofort zum Angriff übergeht. Kaum hat er sich der obligatorischen Grußformel „entledigt“, herrscht er seine Adressaten mit dem Vorwurf an:

Ich wundere mich doch sehr, daß ihr euch so schnell von dem abwendet, der euch durch die Gnade Christi berufen hat, um euch einem anderen Evangelium zuzuwenden. Doch es gibt kein anderes (Evangelium); es gibt nur ein paar Leute, die euch verwirren und das Evangelium Christi in sein Gegenteil verkehren wollen. Aber auch wenn wir selbst oder gar ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkünden würden, als wir es gepredigt haben: Verflucht sei er! Was ich da gesagt habe, sage ich (gerade) noch einmal: Wenn euch jemand ein anderes Evangelium als das verkündet, das ihr angenommen habt: Verflucht sei er! (1,6–9).

Einziges Kriterium der Andersheit ist in diesem vehementen Ausbruch die von Paulus gepredigte Heilsbotschaft. Ohne daß Gründe genannt und Erklärungen geboten werden, entsteht doch der Eindruck, als verfüge sie über eine Art Witterung, die sie das bei den Adressaten umlaufende „Falschevangelium“ wie den Schatten ihrer selbst wahrnehmen läßt. Wenn man mit diesem seltsamen Tatbestand zurechtkommen will, bleibt nur der Rückgriff auf das Fundament der Verkündigung, den Glauben. Denn mit diesem hat es eine eigentümliche Bewandnis, um die Paulus durchaus weiß, auch wenn er darauf – anders als das spätere Markus-Evangelium (9,24) – nicht ausdrücklich reflektiert. Gerade in seinen sieghaftesten Selbstbekundungen wird erkennbar, daß ihm sein extremes Gegenteil, der Unglaube, durchaus bekannt ist. Und er weiß um diese Alternative, weil er sie als eine überwundene und gleichsam in seine Fundamente eingemauerte Möglichkeit in sich trägt.⁷ Insofern weist die Neigung des

Glaubens zu affirmativer Selbstdarstellung einen Zug ins Kompensatorische auf, der sich der überwundenen Möglichkeit zur Verneinung in ihm unbewußt widersetzt.

Überträgt man diesen Befund auf die Verkündigung, so wird das Vorgehen des Apostels im Galaterbrief verständlich. Woher er die Information über die judaistischen Umtriebe in Galatien und die Anfälligkeit der Gemeinden für das „Gegenevangelium“ erhalten hatte, war im Grunde gegenstandslos. Was für seine Argumentation zählte, war ausschließlich die einhämmernde Darstellung seiner Heilsbotschaft, die um so kraftvoller ausfiel, als ihr mit der These zusammen auch die Antithese entnommen werden konnte. In das Wissen um die ausschließliche Heilsvermittlung des Glaubens an den Gekreuzigten und Auferstandenen war zumindest die Ahnung einer möglichen Alternative in Gestalt des von den Opponenten des Apostels propagierten „Gesetzesglaubens“ eingeschlossen. Eine biographische Vorgegebenheit kam hinzu. Wie Paulus in einer der wohlbedachten Mitteilungen aus seiner Lebensgeschichte erklärt, hatte er sich im Zeitraum vor seiner Bekehrung „mit brennendem Eifer für die Überlieferungen der Väter“ eingesetzt (1,14).

Im Zentrum dieser glühenden Anstrengung stand das Bestreben, die Gesetzesvorschriften so lückenlos wie nur möglich zu erfüllen, um so das Wohlgefallen Gottes zu gewinnen. Auch wenn er die Ideale dieses Vorlebens später, aus dem größeren Abstand des Philipperbriefs, als „Dreck“ bezeichnet (3,8), lebt die Erinnerung an das, was sich mit dem Komplex der „Gesetzesgerechtigkeit“ verbindet (3,8), doch unvergessen in ihm fort. Insofern genügte ein Minimum an Information als Anstoß dazu, das Zerr- und Gegenbild eines Heilsstrebens aufgrund von Gesetzeswerken (Gal 3,2) in ihm entstehen zu lassen. Indessen lag, um es nochmals zu betonen, der Akzent weder auf der Information noch auf den Erinnerungen an die eigene Vorgeschichte, sondern ausschließlich auf der Heilsbotschaft, die aufgrund ihrer Eigengesetzlichkeit die mögliche Alternative immer schon im Blick hatte. Nur so erklärt sich die ungeheure Wucht des Galaterbriefs, von dem man im Blick auf die Themenentwicklung im Ersten Thessalonicherbrief sagen kann, daß Paulus erst mit ihm seinen Briefstil, seine Diktion und nicht zuletzt die Souveränität im Umgang mit seinen denkerischen und sprachlichen Möglichkeiten gefunden habe.⁸

Verständlich wird diese dialogisch-kritische Qualität der paulinischen Verkündigung, wenn man ihr ein auf die hermeneutischen Implikationen achtendes Kommunikationsmodell zugrunde legt. Danach ist eine Aussage dem Rezipienten nur deshalb verständlich, weil er sich das ihm Gesagte auch wirklich „gesagt sein läßt“, weil er sich also das an ihn ergehende Wort in einem impliziten Selbstgespräch selber sagt. Umgekehrt wird die Aussage dem Rezipienten nur dadurch verständlich (gemacht), daß der Sprecher ihre Aneignung in einem Akt antizipierter Rezeption vorwegnimmt.⁹ Um auf den Befund des Galaterbriefs angewendet werden zu können, muß dieses Modell

lediglich noch um die Vorstellung erweitert werden, daß der Sprecher in einem selbstkritischen Begleitbewußtsein auch um die möglichen Fehlformen seines Sprechakts und der daraus hervorgehenden Aussagen weiß. Angesichts dieser inneren Bedrohung bleibt ihm nur, sich auf den innersten Kern seines Sprachwillens zurückzuziehen und seine Aussage so genau wie nur möglich darauf abzustimmen. Eben dieser Fall ist im Galaterbrief gegeben. Zumindest erklärt sich von da aus am besten, warum sich Paulus bei seinem Angriff auf den galatischen „Gesetzesglauben“ nicht wie bei der Beantwortung der an ihn von der Gemeinde von Korinth gerichteten Fragen auf das von ihm übernommene Urkerygma der Altapostel, sondern auf die „Gottunmittelbarkeit seines Evangeliums“ (*Kuss*) bezieht.¹⁰ Mit allem erdenklichen Nachdruck „erklärt“ er deshalb seinen Adressaten:

Das Evangelium, das ich verkündet habe, stammt nicht von Menschen; ich habe es weder von einem Menschen übernommen noch gelernt, vielmehr (empfang ich es) durch eine Offenbarung Jesu Christi (1,11f).

Das aber ist keine andere Offenbarung als die, von der Paulus in der Folge mit der Wendung spricht, daß ihm Gott das Geheimnis seines Sohnes ins Herz gesprochen habe (1,16). An diesem offenbarenden Zuspruch formt sich sein eigener Sprachwille aus, der dadurch in einem „göttlichen Sprechakt“ seinen innersten Rückhalt hat. Von daher erklären sich – und von daher allein – die Unbeirrbarkeit und Unbedingtheit seiner Verkündigung, die, so sehr sie um die irritierende Alternative weiß, „kein anderes Evangelium“, noch nicht einmal in Form eines gesellschaftlichen Kompromisses, zuläßt. Das macht die anschließend erzählte Kontroverse mit Petrus in Antiochien deutlich (2,11–14), bei der sich Paulus sogar die Freiheit nimmt, dem angesehensten unter den Altaposteln „ins Angesicht zu widerstehen“ (2,11).¹¹ Durch das Begleitwissen um mögliche Abirrungen, Fehlformen und die daraus erwachsenden Widerstände gewinnt die paulinische Verkündigung nur noch an Sicherheit in der Frage des von ihr zu verfolgenden Wegs.

Wichtiger als das der paulinischen Verkündigung eingestiftete Wissen um ihre mögliche Anfechtung ist jedoch das Sensorium für ihre Verständlichkeit. Beide entstammen ein und derselben Quelle. Wie sich Paulus das Offenbarungsgeheimnis Gottes ins Herz gesprochen wußte, konnte und durfte er auch davon ausgehen, mit seiner Heilsbotschaft die Herzen der Adressaten zu erreichen. Bei allem Wissen um das Ärgernis, das er mit seiner Kreuzespredigt provozierte, war ihm doch zugleich unzweifelhaft klar, daß sie im innersten Interesse des von ihm angesprochenen Menschen lag und daß es deshalb nur darauf ankam, die vordergründigen Widerstände auszuräumen, um volles Einverständnis und spontane Zustimmung zu erzielen. Was die Apostelgeschichte von der Wirkung der Pfingstpredigt des Petrus mit den Worten sagt: „Als sie das hörten, traf es sie ins Herz“ (2,37), gilt uneingeschränkt auch für die paulinische Verkündigung. Diese Wegsicherheit im Gang der Präsentation, verbunden mit der Zielsicher-

heit in der Frage der Rezeption, bildet sogar eins ihrer markantesten Kriterien. Zwar mißlingt Paulus nicht selten die literarische Gestaltung, dies jedoch nicht, weil ihm das treffende Wort nicht zu Gebote stünde oder er um den angemessenen Ausdruck ringen müßte, sondern aus dem entgegengesetzten Grund: Beherrscht vom „Zwang“ seines Redenmüssens, bricht sich bei ihm der Sprachimpuls vielfach in einer Weise Bahn, daß die grammatikalischen und stilistischen Regeln in die Brüche gehen. Das aber hängt aufs engste mit einem Kommunikationsbewußtsein zusammen, das seiner Sache von innen her sicher ist.

In diesem Zusammenhang wird man sich nicht nur an das Bildwort von den „fleischernen Herzenstafeln“ erinnern müssen (2 Kor 3,3), mit dem, über den unmittelbaren Anlaß hinaus, auch eine kommunikationstheoretische Position bezogen wird, sondern mehr noch an die von Paulus unmittelbar zuvor verwendete Metapher von dem mit seinem Auftreten verbundenen „Wohl- und Todesgeruch“:

Dank sei Gott, der uns stets in Christus zum Sieg führt und durch uns den Duft der Erkenntnis Christi an allen Orten verbreitet. Denn wir sind Christi Wohlgeruch für Gott unter denen, die gerettet werden, wie unter denen, die verlorengehen: den einen ein Todesgeruch, der den Tod bringt, den anderen Lebensduft, der Leben verheißt (2,14ff).¹²

Der hermeneutische Blickpunkt der Metapher liegt zweifellos auf dem Moment der Unmittelbarkeit. Spontan, wie einen wohlriechenden Duft, empfindet der Hörer der Heilsbotschaft die mit ihr verbundene Wohltat, die sein innerstes Wohl- und Heilsein betrifft. Mit nicht minder unwillkürlich aufsteigendem Abscheu, wie er nur von einem Verwesungsgeruch ausgehen kann, nimmt der in seinem Unglauben Verhärtete aber auch das mit der Heilspredigt über ihn ausgesprochene Gottesgericht wahr. Insofern bedarf es für Paulus keiner vermittelnden Strategien, weder der argumentativen noch der persuasiven, um die Hörer von der „Konnaturalität“ der an sie herangetragenen Botschaft mit ihrer Wesenssehnsucht zu überzeugen. Vielmehr geht sie ihnen in dieser Konnaturalität unmittelbar auf, um nicht zu sagen, „ins Blut“. Für argumentative Hilfskonstruktionen, wie sie die als theologische Begründungswissenschaft angelegte Fundamentaltheologie entwickelte, ist somit im Denken des Apostels – grundsätzlich – kein Raum.¹³

Anders liegen die Dinge freilich in der Frage der Gewinnung einer gemeinsamen Verständigungsgrundlage und des optimalen Anknüpfungspunkts. Wie bereits angedeutet, konzentriert sich ein beträchtlicher Teil der von Paulus erbrachten Lebensleistung auf diesen Problemkreis.¹⁴ Wenn man dem Bericht über die Areopagrede einen historischen Kern zubilligt, gestaltete sich die von Paulus in diesem Zusammenhang geleistete Arbeit sogar ausgesprochen dramatisch. Danach erlag der Apostel anfangs durchaus der Versuchung, „griffige“ Anknüpfungspunkte zu wählen, wie sie sich ihm in Gestalt des „dem

unbekannten Gott“ dedizierten Altars (Apg 17,23) oder von religiösen Wendungen aus der hellenistischen Dichtung (17,28) anboten.¹⁵ Da der enttäuschende Ausgang der darauf gestützten Missionspredigt jedoch die Brüchigkeit derartiger Anknüpfungen bewies, stellte der Apostel seine Heilspredigt in der Folge auf eine neue, von ihm in kritischer Korrespondenz mit der hellenistischen Seinsauslegung erarbeitete Basis. Aus dieser „Anstrengung des Begriffs“ erwuchs ihm das Konzept der „Kreuzesweisheit“, die der Sinnerwartung der „Weltweisheit“ zunächst als Torheit erscheint, trotz dieses Widerspruchs aber doch mit dem Anspruch auftritt, die „im Geheimnis verborgene Gottesweisheit“ zur Geltung zu bringen (1 Kor 2,7). Erst vor diesem Hintergrund gewinnt das von Paulus im gleichen Zusammenhang zitierte Schriftwort sein volles, hermeneutisches Profil:

Was kein Auge geschaut, kein Ohr vernommen und keines Menschen Herz jemals empfunden hat, was Gott aber denen vorbehielt, die ihn lieben: Das verkünden wir euch (2,9).

Die Integration

Wenn sich die paulinische Verkündigung aus dem Wesensgeheiß des Glaubens, also aus dem Prinzip „Ich glaube, darum rede ich“, herleitet, ist sie von innen her dialogisch angelegt. Der Rezipient kommt dann nicht mehr als zufälliger und deswegen austauschbarer, gegebenenfalls sogar entbehrlicher Faktor hinzu, vielmehr gehört er von vornherein und grundsätzlich in ihren Vollzug hinein. Nie ist sie dann die Stimme eines „Rufers in der Wüste“ der Resonanzlosigkeit, sondern immer schon Zwiesprache, die ihren Adressaten vor sich hat und mitbedenkt. Daraus erklärt sich die wiederholte Versicherung des Apostels, daß ihm seine Adressaten innerlich angelegen und zugegen seien, so schon, wenn er den Empfängern des Zweiten Korintherbriefs versichert, daß sie in seinem Herzen wohnen, ihm gleicherweise zum Leben wie zum Sterben verbunden (7,3), am bewegendsten dann aber im Philipperbrief, wo er aus einem Impuls zärtlicher Fürsorge und innigster Verbundenheit erklärt:

Es ist nur recht, daß ich so von euch allen denke, weil ich euch im Herzen trage . . . Gott ist mein Zeuge, wie sehr ich mich in der herzlichen Liebe Christi Jesu nach euch allen sehne (1,7f).

Ungeachtet ihres emotionalen Reichtums ist diese Aussage durchaus wörtlich zu verstehen. Trotz aller durch die Gefangenschaft noch geschärften Distanz sind dem Apostel die Adressaten in einer Weise gegenwärtig, daß der Briefdialog in einem Herzensgespräch mit ihnen seinen Anfang nimmt. Zweifellos wäre es ebenso unzulänglich, in diesem Herzensgespräch die bloße Variante eines Monologs zu erblicken, wie es über den Tatbestand hinausgriffe, wenn man bereits einen echten Dialog gegeben sähe. Der wirkliche Sachverhalt

liegt in der Mitte zwischen diesen beiden Extrembestimmungen. Er würde ebenso getroffen, wenn man von einem dialogisch geöffneten Selbstgespräch oder von einem „internalisierten“ Dialog sprechen würde. Nur ließen derartige Bestimmungsversuche die Intimität des Vorgangs und mit ihr seine spezifische Würde und Menschlichkeit außer acht. Und gerade sie verleihen ihm seinen einzigartigen Stellenwert.

Auf der andern Seite genügen die Bestimmungsversuche, um den Blick auf ein Moment zu lenken, aus dem sich die innere Dynamik und konfessorische Kraft der paulinischen Verkündigung erst wirklich erklärt. Es ergibt sich aus einer spiegelbildlichen Umkehrung des „inneren Dialogs“, mit dem die in den Briefen aufgenommene Zwiesprache beginnt. Wie sich der Apostel dort die Adressaten innerlich vergegenwärtigt, so daß seine Aussage die erhoffte Rezeption immer schon vorwegnimmt, so bringt er sich umgekehrt in diese auf eine Weise ein, daß sie bei aller Sachbezogenheit stets auch als Selbstaussage lesbar wird. Im Grunde war das bereits mit der These festgestellt worden, daß Paulus wohl eine Botschaft, jedoch keine zur Doktrin festgeschriebene Lehre hat. Denn mit dieser Verneinung wurde kein Defizit, sondern eine das Niveau des bloß Lehrhaften übersteigende Dignität zum Ausdruck gebracht. Sie wollte andeuten, daß Paulus den Prozeß der sprachlichen Vergegenständlichung gar nie so weit gedeihen läßt, daß es zu einem vollen Gegenüber zwischen seinem von Christus ergriffenen Ich und den zu einer Doktrin geronnenen Inhalten kommt. Vielmehr bringt es der ihn zum Reden drängende Glaube oder, was dasselbe Bild besagt, der ihn zur Verkündigung nötigende „Zwang“ mit sich, daß er die Botschaft bereits ausspricht, solange sie noch von der Glut seines Ergriffenseins durchwärmt und vom Atem seines Selbstzeugnisses durchweht ist. Deshalb erstarren ihm die theologischen Entwürfe, die er in unerschöpflicher Produktivität hervorbringt, auch niemals zum Selbstzweck, so daß er an ihnen festhalten, sie schließlich sogar wie starre Konstrukte ins Spiel bringen würde. Wie *Kuss* hervorhob, ist vielmehr das Gegenteil der Fall. Immer ist Paulus bereit, die von ihm entwickelten Gedanken und Theoreme um größerer Ein- und Durchblicke willen wieder fallenzulassen, die von ihm gebotene „Lektüre“ der Heilsgeheimnisse alsbald wieder durchzustreichen, um der doch immer nur bruchstückhaft erkennbaren und sagbaren (1 Kor 13,9) Wahrheit Raum zu geben.¹⁶

Einen ersten positiven Beleg für die Selbstvergegenwärtigung des Apostels in seiner Verkündigung erbringt die leitmotivartige Wiederkehr des Damaskuserlebnisses in seinen Schriften. Es ist unbestritten, daß Paulus nicht nur in der Schlüsselstelle des Galaterbriefs (1,15f) und in dem Wort des Philipperbriefs von seinem Ergriffensein durch Christus (3,7–14) von seinem Berufungserlebnis spricht, sondern auch in den drei Fragen des Ersten Korintherbriefs (9,1) und in den Aussagen des Zweiten Korintherbriefs, die von der befreienden Wirkung des Christus-Pneumas (3,17) und vom Aufgang der Gottherrlichkeit auf Jesu

Antlitz (4,6) sprechen.¹⁷ Doch läßt sich der Grundriß der Damaskusvision, wie bereits bemerkt, aber nicht weniger auch im Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefs wiedererkennen.¹⁸ Und nehmen sich nicht auch die – einmal mit der Vorstellung von der Versklavung des Menschen durch die Weltelemente, dann mit der von der der Nichtigkeit unterworfenen Welt kontrastierten – Ausführungen über die Gotteskindschaft im Galaterbrief (4,1–7) und Römerbrief (8,18–30) wie verallgemeinernde Umsetzungen der zentralen Heilserfahrung des Apostels aus? Ja, läßt nicht sogar der auf den Gegensatz von „Jetzt“ und „Dann“ gestimmte Rhythmus des Hohelieds der Liebe noch etwas von dem mit dem Berufungserlebnis verbundenen Umbruch in seinem Leben und Denken erkennen?

Die beiden Kronzeugnisse liegen jedoch im Eingangskapitel des Galaterbriefs und im Osterzeugnis des Ersten Korintherbriefs vor. Auf ihnen liegt um so größeres Gewicht, als das erste Beispiel den autobiographischen „Einschuß“ voll thematisiert, während das zweite als Paradigma dafür zu gelten hat, daß Paulus gerade auch dort, wo er Traditionsgut weitergibt, den Rückbezug auf seine eigene Heilserfahrung herausstellt. Im Galatertext kommt die erfragte Struktur um so deutlicher zum Vorschein, als er die Kenntnis des „Evangeliums“ voraussetzt, so daß anstatt von seiner inhaltlichen Bestimmung lediglich von dem mit ihm verbundenen Anspruch die Rede ist. Um so stärker springt die Tatsache in die Augen, daß Paulus zur Verdeutlichung dieses Anspruchs nicht nur auf die objektive „Alleingültigkeit“ der von ihm vorgetragenen Heilsbotschaft Bezug nimmt, sondern diesen objektiven Wahrheitswert aufs nachdrücklichste mit seiner subjektiven Heilserfahrung verknüpft. Bezeichnend dafür ist bereits der vehemente Einstieg:

Ich bin erstaunt, daß ihr euch so schnell von dem abwendet, der euch durch die Gnade Christi berufen hat, und daß ihr euch einem anderen Evangelium zuwendet. Doch gibt es kein anderes Evangelium! (1,6f).¹⁹

Auslösender Faktor für die subjektive Betroffenheit des Apostels, die ihn mit dem ganzen Gewicht seiner Existenz reagieren läßt, ist somit der für ihn unfäßliche Gesinnungswandel der Gemeinden, den er mit dem Ausdruck höchster Verwunderung zur Kenntnis nimmt. Obwohl er dafür die klassische Vokabel „thaumazein“ verwendet, die das staunende Wahrnehmen der Phänomene und damit den Anfang des philosophischen Erkenntnisprozesses umschreibt, hat seine „Verwunderung“ damit nur am Rand zu tun.²⁰ Bei ihm handelt es sich vielmehr um jenes lähmende Betroffensein, das *Franz Rosenzweig* im Untergrund des philosophischen Erstaunens aufdeckte.²¹ Getroffen, erstarrend und zugleich aufs tiefste aufgewühlt, fühlt er sich zur Stellungnahme aufgefordert. Und die Dialektik dieses Betroffenseins wird für ihn zugleich zum Schlüssel, mit dem er den so „unbegreiflichen“ Vorgang deutet. Bezeichnend für dieses Verständnis aus innerster Betroffenheit ist es, daß Paulus davon nicht

etwa im Sinn eines von den Adressaten vollzogenen „Paradigmenwechsels“ spricht, also nicht davon, daß sie das von ihm im Auftrag Gottes verkündete Evangelium mit einem andern „nach Menschen Art“ vertauschten, sondern davon, daß sie zu diesem „anderen Evangelium“ von dem Gott abfielen, der sie durch den Mund seines Apostels berufen hatte. Schon beim Einstieg wird damit klar, daß die Subjektivität des Apostels spiegelbildlich zu einer anderen – der göttlichen – ins Spiel kommt.

Das stellt das Wort des Apostels, bei aller Direktheit seiner Aussage, zugleich in einen höheren Kontext. In der von Paulus erlittenen Kränkung spiegelt sich die Beleidigung, die Gott selbst widerfahren ist. Dadurch vertieft sich der polemische Disput mit den Adressaten zu einem schweigenden Dialog mit dem Gott, von dem es im Römerbrief heißt, daß seine Hulderweise trotz aller Zurückweisung durch den sich ihm verweigernden Menschen „unwideruflich“ sind (11,29). Doch damit gewinnt der schweigende Dialog auch schon seinen Inhalt. Er erweist sich als die Zwiesprache mit dem Gott, der die Menschheit durch seine Selbstoffenbarung zu sich beruft. Daraus – und nicht erst aus vordergründigen Legitimationsinteressen – erklärt es sich, daß Paulus in der Folge (1,15f) auf sein eigenes Berufungserlebnis zu sprechen kommt. Der Gedanke an den durch den Abfall der Galater enttäuschten Gott ruft ihm den unergründlichen Hulderweis in Erinnerung, dem er das Glück seiner eigenen Berufung verdankt und der ihn aus dieser fundamentalen Heilserfahrung die Tragödie der Gemeinden um so tiefer ermessen läßt. Doch damit verwandelt sich die Szene für den Apostel noch einmal. Wie zunächst die eigene Enttäuschung zur Folie für die göttliche Kränkung wurde, tritt ihm nun im Abfall der Adressaten das Zerr- und Gegenbild der eigenen Berufung entgegen.

Deshalb kann es bei der polemischen Abrechnung nicht bleiben. Vielmehr mildert sich der Tadel alsbald zur neuen „Liebeswerbung“ und damit zu dem Versuch, die Adressaten für die schon fast verlorene Position zurückzugewinnen. Doch zeigt sich in dieser Vielfalt der Wechselbeziehungen nur noch einmal, wie sehr sich die paulinische Verkündigung diesseits einer vergegenständlichten Lehre bewegt, in jenem Zwischenfeld von Subjektivität und Objektivität, in dem die Sachgedanken noch in den persönlichen Erfahrungskontext eingebunden und die Aussagen von innerster Mitbeteiligung getragen sind.

Demgegenüber bildet der zweite Beleg, das Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefs, zusammen mit dem Abendmahlsbericht desselben Schreibens (11,23–25), eins der beiden großen Traditionszeugnisse des Apostels.²² Wie in der Auseinandersetzung des Apostels mit den Galatern ging es auch hier um einen Abfall von der Glaubensposition, nur daß er dort durch seine Gegner erst in Gang gesetzt wurde, während er hier bereits vollzogen war.²³ Er betraf, nicht weniger zentral als in der Kontroverse des Galaterbriefs, das Kernstück der paulinischen Heilsverkündigung: die Auferstehung des Gekreuzigten. Dabei bestand für Paulus die besondere Argumentationsschwierigkeit darin, daß sich

die von ihm bekämpfte Auffassung der Korinther, sosehr sie sich frühgnostischen Positionen annäherte, zugleich auf die ältere und anfänglichere Deutung der Rettung des Gekreuzigten, wie sie sich auch im Christushymnus des Philipperbriefs niederschlug (2,9), berufen konnte.

Wie *Buber* an einer der denkwürdigsten Stellen seiner Kampfschrift hervorhebt, „spricht manches dafür, daß in der Zeit nach dem Tode Jesu neben dem Bild seiner Auferstehung das seiner Himmelfahrt vom Kreuz aus bestand, ja jenem vorausging – das Bild einer Entrückung also, analog den im Alten Testament von Henoch und Elias, später auch von Moses und anderen erzählten“.²⁴ Tatsächlich scheinen die Korinther, wie schon *Johannes Weiß* vermutete, an eine unmittelbare Entrückung des Gekreuzigten in den Himmel gedacht zu haben, die als solche für die Frage einer allgemeinen Auferstehung von den Toten folgenlos bleiben mußte.²⁵ Statt dessen bestand das Heil für sie in der ekstatischen Identifikation mit dem zu Gott Entrückten, der mit seiner neuen, pneumatischen Wirklichkeit den ganzen Kosmos durchdrang.²⁶

Was Paulus an dem in Korinth vorherrschenden „Interpretament“ aber besonders befremden mußte, war die mit seinem exzessiven Gebrauch verbundene Entwertung der historischen Wirklichkeit und insbesondere des Kreuzes Jesu. In einer für ihn unerträglichen Fehldeutung, die freilich auch dem Christushymnus des Philipperbriefs nicht allzu fern liegt, sank das Kreuz in dieser Sicht zu einer bloßen „Durchgangsstelle“ der Lebensgeschichte Jesu herab, an der sich der Umschlag von Erniedrigung zu Erhöhung und Verherrlichung vollzog.²⁷ Damit war für Paulus der alarmierende Fall der „Entleerung“ des Kreuzes gegeben, dem er mit dem Einsatz seiner ganzen Energie entgegenzutreten mußte.

Stil und Strategie seiner Reaktion erklären sich aus der Art dieser Herausforderung. Es galt, den eingetretenen Paradigmenwechsel rückgängig zu machen oder, richtiger ausgedrückt, das bereits zusammen mit der Vorstellung von der Entrückung des Gekreuzigten verwendete Interpretament „Auferstehung“ definitiv zum Zug zu bringen.²⁸ Nach *Weiß* entzog er dabei der Vorstellung von „einer unmittelbaren Entrückung“ des Gekreuzigten schon durch die Betonung seines „Begrabenseins“ zu Beginn des von ihm aufgeführten Zeugenkatalogs (15,4) den Boden. Doch war es damit noch keineswegs getan. Denn es kam darauf an, den korinthischen Gegnern auch den im gesamten Frühchristentum besonders hoch geschätzten „Altersbeweis“ durch den Nachweis abzulaufen, daß die Heilsbotschaft auf dem Fundament von Zeugnissen aufruhte, die das reale Gestorben- und Begrabensein des Auferstandenen implizierten, auch wenn sie dieses Moment nur indirekt, als Voraussetzung der Schau des Auferstandenen in seiner Lebenswirklichkeit, zum Ausdruck brachten. Darin bestand aber auch schon der Kern der von Paulus angewandten Strategie. Es ging ihm darum, der Gemeinde das Paradigma „Erhöhung“ auszureden und sie, gestützt auf das Zeugnis der apostolischen „Basisgruppe“,

davon zu überzeugen, daß das damit Gemeinde erst mit der Rede von der „Auferstehung“ des Gekreuzigten voll getroffen wurde.

Aus zwei Gründen konnte sich der Apostel aus dieser Zeugenreihe nicht ausnehmen. Zunächst handelte es sich um jenes Zentralstück seiner Verkündigung, das für ihn seit seiner Berufungsstunde lebensbestimmend geworden war, so daß er sich nur in der Sprache des Mitbetroffenseins dazu zu äußern vermochte. Sich dabei lediglich auf fremde Zeugnisse und sachliche – wenn auch noch so richtige – Argumentationen zu verlassen, wäre für ihn auf eine Halbierung seiner Botschaft hinausgelaufen, die für ihn gerade hier am wenigsten in Betracht kam. Zum andern war er in und mit der Nennung der tragenden Auferstehungszeugen in seiner eigenen Zeugniskraft aufgerufen. Wenn je einmal, mußte er bei diesem Anlaß deutlich machen, daß seine eigene Christophanie, zusammen mit der Schau des Auferstandenen durch die ersten Zeugen, das eine, unteilbare Fundament des Christusglaubens bildete. Weniger denn je durfte er in diesem Zusammenhang verschweigen, daß er zur Gruppe jener „von Gott vorherbestimmten Zeugen“ gehörte (Apg 10,41), die für das das Christentum tragende Heilsereignis einzutreten hatten.

Was aber veranlaßte Paulus, sich und sein Zeugnis im Stil einer so deutlich aus dem Gesamtkontext herausfallenden „Selbstverkleinerung“ einzubringen?²⁹ Erkannte er damit unausdrücklich die – womöglich gegen ihn gerichtete – Behauptung des Zwölfer-Kreises an, daß mit den von ihm genannten Autoritäten die Reihe der Auferstehungszeugen geschlossen sei (*Holl*)? Fügt er sich der „klassischen“ Zeugnisreihe nur aus rhetorischen Gründen an letzter Stelle an (*Schmithals*)? Oder übernimmt er mit der Selbstbezeichnung als „Fehlgeburt“ ein in Korinth gegen ihn umlaufendes Schimpfwort (*Weiß*)? Während die erste dieser Antworten Paulus in einen unerträglichen Selbstwiderspruch mit seinen elementaren Interessen bringt, scheitern die beiden anderen an ihrer Argumentationsschwäche. Denn weder rhetorische noch polemische Rücksichten können die Tatsache erklären, daß er sich gerade an dieser Stelle, wo alles auf seine Gleichordnung ankommt, in derartiger Selbstverkleinerung ins Spiel bringt.^{29a}

In einem anderen Licht erscheint die Attitüde des Apostels, wenn man berücksichtigt, daß er hier in einem Traditionszusammenhang autobiographisch spricht. Wie sonst nur noch in seinem Abendmahlsbericht wählt er hier ein Überlieferungsstück als Ausgangspunkt, anstatt, wie im Regelfall, von seiner Berufung und der damit gegebenen Konzeption aus, auf kirchliches Überlieferungsgut zurückzublenden. Damit nimmt er unwillkürlich für den Augenblick seines Referats einen „vorpaulinischen“ Standort ein. Er sieht seine eigene Sendung mit den Augen derer, zu denen er selbst erst auf einem ebenso leidvollen wie dramatischen Umweg gestoßen war. Sie hatten nach der Aussage des Galaterbriefs von dem ihnen zunächst noch Unbekannten lediglich erfahren: „Er, der uns einst verfolgte, verkündet jetzt die Glaubensbotschaft, die er früher vernichten wollte“ (1,23). Unwillkürlich schiebt sich in dieser Perspektive die

einstige Verfolgungstätigkeit des Apostels in den Vordergrund, so daß sein Bekehrungs- und Auferstehungserlebnis in eigentümlicher Verkürzung erscheint:

Zuletzt erschien er mir – gleich wie einer Fehlgeburt. Denn ich bin der Geringste von allen Aposteln, nicht wert, Apostel genannt zu werden, weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe (15,8f).

Was zunächst nur ein „Effekt“ der mit dem Traditionszusammenhang gegebenen Optik ist, wird in der Folge sinnbestimmend für das Selbstzeugnis des Apostels. Mit allem Nachdruck spricht er von der Gnade Gottes, der er, zusammen mit seiner Sendung, sein ganzes Selbstsein verdankt; doch spricht er davon, überwältigt von der für ihn unfäßlichen Tatsache, daß sie einem maßlosen Verfolger der Kirche (Gal 1,13) zuteil geworden war. Das gibt seiner Aussage wie von selbst den verkleinernden Zuschnitt.

Wenn man diesen Zusammenhang der gegenstrebigen Motive, aus denen sich die Aussage aufbaut, genauer betrachtet, wird deutlich, daß ihr dieselbe Struktur wie dem Selbstzeugnis des Zweiten Korintherbriefs (12,9) und des Philipperbriefs (3,5–14) zugrunde liegt. So gesehen weist sie dieselbe Logik auf wie das Bildwort vom Schatz im Tongefäß, das gerade die Schwäche und Zerbrechlichkeit als das „Kriterium“ der Erwählung zu verstehen gibt.

Doch damit ändert sich der Stellenwert der Aussage radikal. Was der „natürlichen“ Auffassung als ausgesprochene Selbstverkleinerung vorkommt, ist in Wirklichkeit als ein zwar kryptischer, für die Eingeweihten aber nur zu verständlicher Hinweis auf die wahre Erwählung und apostolische Gleichrangigkeit des Berichterstatters gemeint. Denn unter Christen sollte es seiner Meinung nach selbstverständlich sein, daß der „letzte Platz“ eine besondere Nähe zu dem aufweist, der sich selbst erniedrigte (Phil 2,8) und der, ungeachtet seines Reichtums, freiwillig arm wurde, um alle durch seine Armut zu bereichern (2 Kor 8,9). Insofern enthält das Selbstzeugnis einen unübersehbaren Rückverweis auf den Briefeingang, der nach den an der Zusammensetzung der Gemeinde zu ersiehenden „Erwählungskriterien“ gefragt hatte:

Seht doch auf eure eigene Berufung, Brüder! Da sind nicht viele Weise im weltlichen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme; vielmehr hat Gott das Törichte in der Welt erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen. Und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt, ja, das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten, damit sich kein Mensch vor Gott rühme. Durch ihn seid ihr in Christus Jesus, den Gott für uns zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heilung und zur Erlösung gemacht hat (1 Kor 1,26–30).

Insgeheim hatte Paulus bei dieser Beschreibung der Gemeinde schon eine Selbstcharakteristik gegeben. Im Bild der Gemeinde hatte er seine eigene Position skizziert, damit aber auch zu verstehen gegeben, wie sehr seine gesamte Aussage von seiner Subjektivität, genauer gesagt, von dem Ich getragen war, das

er (nach Gal 2,20) neu, in der Verbundenheit mit Christus, sprechen lernte. Davon konnte sein Auferstehungszeugnis am wenigsten eine Ausnahme machen.

Der Erweis des Geistes und der Kraft

Die Rückbindung der paulinischen Sprachwelt an das glaubende Ich des Apostels bestimmt nicht nur seinen Redestil, sondern gibt auch Auskunft über ihn selbst. Denn in typologischer Hinsicht ist Paulus damit eindeutig dem Typus des „Existenzdenkers“ zugewiesen. Vom „Systemdenker“ unterscheidet sich dieser, mit *Kierkegaard* gesprochen, dadurch, daß er sein Denkgebäude auch selbst bewohnt und es nicht, wie sein „Gegentyp“, vorzieht, nebenan, in einem Schuppen oder gar in einer Hundehütte, zu wohnen.³⁰ Wie von kaum einem anderen Vertreter des existenzbezogenen Denkertyps gilt von Paulus, daß sich in seinem Denken und Reden die eigene Existenzerfahrung spiegelt, so wie sich ihm umgekehrt das Dasein zu einer einzigen Gegenprobe auf das, was er glaubte und predigte, gestaltet. Auf die kürzeste Formel bringt diese wechselseitige Verflechtung das Bekenntniswort des Philipperbriefs:

Leben heißt für mich Christus, und Sterben – Gewinn (1,21).

Denn mit dem Christus-Namen nimmt Paulus das vorweg, was er in der Folge in Erinnerung an seine Damaskusvision als sein mystisches Ergriffensein durch Christus beschreibt (3,12) und gleichzeitig als seine nie voll einzuholende Lebensaufgabe zu verstehen gibt (3,13f). Dieser Ansatz verhindert es, daß Paulus jemals zum „Darsteller“ seiner Gedanken wird. Wer seine Denkleistung im Sinn dieses konstruktivistischen Modells begreifen wollte, hätte ihn von der Wurzel her mißverstanden. Nach Art eines idealtypischen Existenzdenkers gibt er sich vielmehr in seinen Ideen und Äußerungen buchstäblich „aus“. Sosehr auch er darum bemüht ist, in ihnen „objektive“ Erkenntnisse niederzulegen, ist er doch vor allem darauf bedacht, in ihnen selbst, mit dem ganzen Gewicht seiner Persönlichkeit, präsent zu werden, getragen von der Überzeugung, daß die objektive Wahrheit erst damit voll getroffen wird. Das schließt freilich nicht aus, daß Paulus unter dem Zwang seiner geschichtlichen Stunde auch zum ersten Systemdenker der Christenheit geworden ist. Doch so groß man von seiner Rolle als Initiator der späteren „Formaltheologie“ denken mag, sollte man darüber niemals die Differenz aus dem Auge verlieren, die sich dadurch ergibt, daß er den Systemgedanken nicht aus eigenem Antrieb, sondern aus Rücksicht auf die situativen Gegebenheiten entwickelt. Von seinem Typ her kann für ihn der Zusammenhang von Existenz und kognitiv-verbaler Selbstdarstellung nicht eng genug gefaßt werden; denn er lebt in seinem Denken wie in seinem Wort.

Gerade deswegen wäre es um seine Verkündigung prekär bestellt, wenn sein Ich in ihr nur an den wenigen Stellen zum Zug käme, wo es in Form von

autobiographischen Selbstzeugnissen durchschlägt. Indessen hat es mit diesen Zeugnissen gerade die entgegengesetzte Bewandnis. Sie bilden nur die „Spitze des Eisbergs“, dessen ungleich größere „Restmasse“ unsichtbar das ganze Volumen seiner Verkündigungssprache einnimmt. Wie der Zeugenkatalog des Ersten Korintherbriefs beweist – und hier bedarf es des formellen Beweises –, ist er mit seinem Ich sogar dort präsent, wo es ihm zunächst nur darum zu tun ist, das ihm überkommene Traditionsgut weiterzugeben.³¹ Doch tritt die subjektive Implikation, anders als hier, im Regelfall gerade nicht in Form eines ausdrücklichen Selbstzeugnisses, sondern eines die ganze Aussage unterschwellig durchwaltenden und tragenden Impulses in Erscheinung. Im Vergleich zu „objektiven Äußerungen“ zeigt sich dies daran, daß die Aussagen des Apostels vielfach mehr an Kompetenz und Gewißheit aufweisen, als es von ihrer Argumentation her zu erwarten ist. Sie überraschen immer wieder dadurch, daß ihnen ein „dialogisches Übergewicht“ eignet, das sie, schon vor Ablauf des mit ihnen in Gang gesetzten Rezeptionsprozesses, in das jeweils angesteuerte Ziel gelangen läßt. Wer Paulus vernimmt, steht von vornherein im Bann einer dialogischen Suggestion, gleichviel, ob er sich dem Gesagten öffnet oder verweigert. Selbst wenn man die Möglichkeiten einer virtuos gehandhabten Rhetorik in Betracht zieht, läßt sich dies allenfalls vom Rand her erklären. Im Zentrum dieses Geschehens steht etwas ganz anderes: die Suggestion durch eine präsent gewordene Person, die mit dem ganzen Gewicht ihrer Erfahrung und Autorität für das Gesagte einsteht.

Es würde sich schlecht mit dem hohen Reflexionsniveau des Apostels vertragen, wenn ihm diese Qualität seines Redens nicht zu Bewußtsein gekommen wäre und er sich über sie nicht ausdrücklich Rechenschaft abgelegt hätte. Tatsächlich gibt er ausgerechnet dort, wo er auf die Bedingungen seiner „verborgenen Weisheitsrede“ zu sprechen kommt, einen unübersehbaren Hinweis darauf. Zwar sei er, wie er den Adressaten des Ersten Korintherbriefs gesteht, „in Schwäche und Furcht, zitternd und bebend“ zu ihnen gekommen:

Und meine Botschaft und Verkündigung bestand auch nicht in wortgewandter Überredungskunst, wohl aber im Erweis von Geist und Kraft, damit sich euer Glaube nicht auf Menschenweisheit stütze, sondern auf die Kraft Gottes (2,3ff).

Indessen nimmt Paulus mit der Wendung vom „Erweis des Geistes und der Kraft“ lediglich einen Zuspruch auf, den er in kaum minder präziser Sprache bereits an die Gemeinde von Thessalonike gerichtet hatte:

Wir haben euch das Evangelium nicht nur mit Worten verkündet, sondern auch mit Macht und mit dem Heiligen Geist und mit voller Gewißheit (1 Thess 1,5).

Noch im Römerbrief findet sich ein Rückverweis auf dieses „Geist-und-Kraft-Kriterium“, wenn Paulus im Übergang zur Ankündigung seines Reisevorhabens betont, daß er sich nicht erkühne, von etwas anderem als dem zu reden, was von Christus durch ihn gewirkt worden sei, „sei es in Wort oder Tat, im

Machterweis von Zeichen und Wundern, in der Kraft des Heiligen Geistes“ (15,18f).

Nach Ausweis der Deutungsgeschichte scheint die Mehrheit der Erklärer, sofern sie überhaupt von der Wendung genauere Notiz nahmen, an die die Missionspredigt des Apostels (Mk 16,20) begleitenden Wunderzeichen zu denken.³² Das steht zwar im Einklang mit dem wiederholt von Wundertaten berichtenden Bild, das die Apostelgeschichte von Paulus und seiner Missionstätigkeit entwirft.³³ Indessen bringt diese Auffassung Paulus in einen deutlichen Selbstwiderspruch, da er der „Zeichenforderung“ der Juden gerade nicht mit der Erinnerung an seine Wundertaten, sondern mit dem Hinweis auf die „Torheit“ seiner Kreuzespredigt begegnet:

Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir aber verkünden Christus als den Gekreuzigten: den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1 Kor 1,22ff).

Auch läßt Paulus, wie *Käsemann* darlegte, zumindest in den Augen seiner Gegner, die Kriterien des Apostolats vermissen, die nach einer schon zur Traditionsformel erstarrten Redewendung in „Zeichen, Wundern und Krafterweisen“ bestehen.³⁴ Das drängt geradezu die entgegengesetzte, sprachimmanente Deutung der Stelle auf. Unter dem „Erweis des Geistes und der Kraft“ ist dann, mit *Kuss* zu reden, jenes „übernatürliche Feuer“ zu verstehen, das von Paulus auf seine Hörer übersprang und ihnen den in diesem Feuer zu ihnen redenden Gott enthüllte.³⁵ Anstatt um „flankierende Maßnahmen“ geht es in der Formel, so gesehen, um die Aufdeckung einer mit der Verkündigung des Apostels selbst gegebenen Qualität. Auf sie gestützt, konnte er sich darauf verlassen, daß die Torheit seiner Kreuzespredigt den „Vollkommenen“ als Weisheitsrede ersichtlich wurde, wenn auch nur als Rede von der im Gottesgeheimnis verborgenen Weisheit (2,6ff).

Die Größe eines Denkers zeigt sich nicht nur in dem, was er erkennt, sondern ebenso auch in dem, was er zu erkennen gibt. So besteht die Größe Augustins nicht zuletzt darin, daß er Denkern der Folgezeit wie Anselm von Canterbury und Descartes die Formeln vorgab, mit denen sie, jeder zu seiner Stunde, einen Paradigmenwechsel herbeizuführen vermochten, während umgekehrt ihre eigene Größe darin bestand, daß sie den bewußtseinsbildenden Stellenwert dieser Formeln erfaßten. Für Paulus gilt beides. Er erkannte die implizite Bedeutung des Psalmworts „Ich glaube, darum rede ich“, das er durch seine Verwendung zum Prinzip eines neuen Sprach-Denkens erhob.³⁶ Mit dem Hinweis auf den „Erweis des Geistes und der Kraft“ aber schuf er seinerseits die Formel, die auf der Höhe der Neuzeit, in der Rezeption *Lessings*, zu bewußtseinsbestimmender Effizienz gelangte. In seiner vom Gedanken des Verstummens der Gnadengaben (1 Kor 13,8) eingegebenen Reflexion „Über den

Beweis des Geistes und der Kraft“ (von 1777) bringt er einer allzu selbstsicher gewordenen Spätzeit den Grabenbruch zum Bewußtsein, der infolge des Kompetenzverlustes, den die Christenheit in ihrer fast zweitausendjährigen Geschichte erlitt, eingetreten war. Was in der apostolischen Frühzeit, gestützt auf die durchschlagende Beweiskraft der Wunder, noch mit überwältigender Authentizität vorgetragen worden war, sank inzwischen auf das Niveau einer religiösen „Berichterstattung“ herab.³⁷ Auf die Frage, woran es liege, daß sich die Bedingungen des Glaubens, verglichen mit der Stunde des Aufbruchs, so tiefgreifend veränderten, antwortet er deshalb:

Daran liegt es, daß dieser Beweis des Geistes und der Kraft jetzt weder Geist noch Kraft mehr hat, sondern zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken ist. Daran liegt es, daß Nachrichten von erfüllten Weissagungen nicht erfüllte Weissagungen, daß Nachrichten von Wundern nicht Wunder sind. Diese, die vor meinen Augen erfüllten Weissagungen, die vor meinen Augen geschehenen Wunder, wirken unmittelbar. Jene aber, die Nachrichten von erfüllten Weissagungen und Wundern, sollen durch ein Medium wirken, das ihnen alle Kraft benimmt.

Was dieses große Zeugnis eines gescheiterten Glaubensversuchs registriert, ist der Schlußwendung zufolge, ungeachtet der Rede von Weissagungen und Wundern, jene „Sprachbarriere“, die das Vorfeld der authentischen, empirievermittelnden Verkündigungssprache von dem Bereich der kirchlichen „Normalsprache“ trennt, auch wenn sich Lessing zur Kennzeichnung dieses Kompetenzverlustes eines eher gegensinnigen Bilds, der Metapher des „Grabenbruchs“, bedient:

Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, sooft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüberhelfen, der tu' es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient ein Gotteslohn an mir.

Die Geschichte dieses – von Lessing eher registrierten als herbeigeführten – Paradigmenwechsels ist erst dann zu Ende erzählt, wenn man hinzunimmt, daß der angesichts des unüberspringbaren Grabens ausgestoßene Notschrei nicht ungehört verhallte, sondern ein Menschenalter später, für Lessing selbst freilich viel zu spät, von *Kierkegaard* aufgegriffen und in wiederholten Anläufen, sowohl in seinen „Philosophischen Brocken“ (von 1844) als auch in seiner religionsphilosophischen Spätschrift, „Einübung im Christentum“ betitelt (von 1850), beantwortet wurde.³⁸ Dabei unterscheiden sich die beiden Antworten Kierkegaards bei aller Gleichsinnigkeit zuletzt doch dadurch, daß die zweite auf eine Wiederherstellung des authentischen Redens der Frühzeit hinausläuft, auch wenn sie durch die Gleichsetzung von Helfer und Hilfe dafür nur die „mystische“ Voraussetzung schafft.³⁹ Das aber heißt in letzter Konsequenz, daß der angesprochene Paradigmenwechsel noch in vollem Gang ist. Was die paulinische Formel vom „Erweis des Geistes und der Kraft“ an die Hand gibt, ist nicht nur ein Maßstab, der, wie in seiner Anwendung durch Lessing, zur Bemessung der unterschiedlichen Kompetenz im Gang der christlichen Sprach-

geschichte dient, sondern vor allem eine Art „Bemessungsgrundlage“, die der christlichen Glaubenssprache zur Wiedergewinnung ihrer vollen Höhe verhelfen will. Und es ist kein geringer Trost, daß Paulus die von ihm selbst beanspruchte Sprachkompetenz gerade nicht von der rhetorischen Perfektion, sondern von der inneren Verbundenheit mit dem abhängig macht, in dessen Interesse und Auftrag er redet. Auch das ist in seinem Grundsatz mitgesagt: „Ich glaube, darum rede ich!“

Mit veränderter Stimme

Sosehr Paulus vom Wissen um seine Sprachkompetenz getragen ist, gerät er doch einmal, im Disput mit den Gemeinden von Galatien, an eine, wie es scheint, unübersteigliche Grenze. Alle Mittel der Belehrung, der Verdeutlichung und des Zuredens wurden von ihm ausgeschöpft. Mit aller Eindringlichkeit waren ihnen, wie er sich selbst bescheinigen muß, der Gekreuzigte und das von ihm gewirkte Heil „vor Augen gestellt“ worden (Gal 3,1).⁴⁰ Das Gefühl, bis an die Grenze seiner sprachlichen, argumentativen und didaktischen Möglichkeiten gegangen zu sein, verfaßt sich ihm schließlich in den Wunsch:

Ich wollte, ich könnte bei euch sein, um mit anderer Stimme zu euch zu reden, denn ich weiß mir euretwegen keinen Rat (4,20).

Zum ersten Mal kommt hier, wenn auch im Gegensinn, eine Differenz zum Vorschein, die sich für Paulus aus der Notwendigkeit ergibt, sich brieflich an die Gemeinden zu wenden, die er aus äußeren Gründen persönlich nicht erreichen kann.⁴¹ Obwohl ihm die Gegner in Korinth bescheinigen werden, daß seine Briefe „wuchtig und voller Kraft“ sind (2 Kor 10,10), erfährt er jetzt, angesichts der Zwangslage, sich nicht persönlich an die im Glauben Verunsicherten wenden zu können, das mit einer brieflichen Mitteilung verbundene Defizit in seiner ganzen Schärfe.⁴² Wenn er sich die Beweise eines geradezu aufopfernden Eifers vor Augen hält, die ihm trotz seiner Krankheit und Schwäche bei seinem ersten Auftreten in Galatien entgegengebracht wurden – „Wo ist euere Begeisterung geblieben? Ich kann euch bezeugen, daß ihr euch die Augen ausgerissen und sie mir gegeben hättet, wenn es nur möglich gewesen wäre!“ (Gal 4,15)⁴³ –, besteht für ihn kein Zweifel, daß er durch die bewegende und erhellende Kraft seines persönlichen Wortes die ganze Verwirrung beseitigen könnte. Am Klang seiner Stimme müßten die Galater erkennen, daß sie einzig und allein ihm das wahre Evangelium verdanken. Denn die judaistischen Quertreiber kamen in keiner guten Absicht; sie machten sie nur abtrünnig, um dann von ihnen umworben und bedient zu werden (4,17). Aus seiner Stimme spricht dagegen einer, der ihnen – wie nur ein Blutsverwandter – gleichgeworden ist (4,12). Doch damit beginnt sich der von ihm zunächst nur hypothetisch

gewünschte Wandel der Klangfarbe auch schon einzustellen. Kennzeichnend dafür ist der Übergang von der Anrede „Brüder!“ (ebd.) zu „meine Kinder!“ (4,19). Anders als im Ersten Korintherbrief spricht er es zwar nicht aus, doch legt es sich unmittelbar nah, daß er sich ihnen damit als ihr Vater, der sie durch das Evangelium zeugte (4,15), vorstellt. Doch nein: gerade nicht als ihr Vater, sondern – und darauf zielt der erhoffte Stimmwandel ab – als ihre Mutter; denn:

Von neuem leide ich um euch, meine Kinder, Geburtswehen, bis Christus in euch Gestalt gewinnt (ebd.).

Doch die sprachliche Modulationskraft des Apostels kennt nicht nur die Möglichkeit des Stimmwandels, sondern auch die der Erweiterung des Stimmvolumens. Überrascht von dem rhetorischen Schwung, von dem er sich zu der großen Sequenz dialektischer Bestimmungen seiner apostolischen Existenz hatte hinreißen lassen – „In allem erweisen wir uns als Gottes Diener: in großer Geduld, in Bedrängnis, in Not, in Angst, in Schlägen, in Gefängnissen, in Verfolgungen, in Mühen, in Nachtwachen, in Fasten, in Reinheit, in Erkenntnis, in Langmut, in Güte, im Heiligen Geist, in ungeheuchelter Liebe, im Wort der Wahrheit, in der Kraft Gottes, mit den Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken, in Ehre und Schande, in Lästerung und Lob, als Betrüger (verschrien) und doch wahrhaftig, verkannt und doch anerkannt, als Sterbende und doch: wir leben, als Gezüchtigte und doch nicht getötet, als Trauernde und doch allzeit fröhlich, als Bettler und doch viele beschenkend, als Habenichtse und doch alles besitzend“ (2 Kor 6,4–10) –, fühlt er sich auf einem Höhepunkt des Zweiten Korintherbriefs zu dem Geständnis bewogen:

Unser Mund hat sich für euch geöffnet, ihr Korinther, unser Herz ist weit geworden! (6,11).

Zweifellos gilt dieses Erstaunen auch dem Umstand, daß es Paulus für einen Augenblick gelang, sich über die Grenzen des von ihm benutzten Mediums hinwegzusetzen und zu seinen Adressaten so zu reden, wie es ihm „ums Herz ist“. Dabei geht er von der Überzeugung aus, daß es dem aus der Seinsmitte gesprochenen Wort gegeben ist, ohne jede Beanspruchung zusätzlicher Hilfen dieselbe „Herzensöffnung“, aus der es hervorging, im angesprochenen Partner zu bewirken. Das ergibt sich unmittelbar aus dem Fortgang der Stelle:

Laßt doch als Antwort – ich rede wie zu meinen Kindern – auch euer Herz weit aufgehen! (6,13).

Für das paulinische Sprachverständnis ergibt sich daraus, daß es dem Wort nicht nur informationsvermittelnde und „auferbauende“ Effizienz zuerkennt, sondern von ihm vor allem eine gemeinschaftsstiftende Wirkung erwartet. Wo aus Glaubensüberzeugung gesprochen wird, entsteht danach nicht nur jene Helle, die das Kriterium der Erkenntnis und der Bereitschaft zum Guten ist, sondern auch eine spontan erfahrene Verbundenheit, durch die sich die

Gesprächspartner zu bleibender Gemeinschaft bewogen fühlen. Das aber vermag das Wort, weil sein Sprecher mit ihm im elementaren Sinn des Ausdrucks „aus sich herausgeht“, weil es also aus dem Ereignis einer menschlichen „Wesensöffnung“ hervorgeht und seiner ganzen Zielsetzung nach dasselbe im Rezipienten bewirkt. Daran gemessen ist es irreführend, in dem Sinn von einer „paulinischen Rhetorik“ zu sprechen, als ob sich bei Paulus eine instrumentelle Sprachverwendung nachweisen ließe. Sooft er sich rhetorischer Mittel bedient, kann bei ihm doch von einem bloß artifiziellen Gebrauch der sprachlichen Möglichkeiten nicht die Rede sein. Vielmehr ist bei ihm die „Kunst“ der Sprachverwendung in der Regel immer nur ein Anzeichen dafür, daß sich sein Wille, sich verständlich zu machen und mitzuteilen, zu einem besonderen Höhepunkt steigerte. Fast könnte man sagen, die sprachliche Gestaltung seiner Worte und Texte sei bei ihm eine Funktion – der Liebe. Wenn dies zuträfe, wäre bei ihm dasselbe Gestaltungsgesetz nachgewiesen, das *Gertrud von le Fort* vorschwebt, wenn sie die – dem Gesetz der Mitmenschlichkeit verpflichtete – Dichtung „eine Form der Liebe“ nennt.⁴⁴ Wenn irgendwo, liegt hier der Schlüssel zu dem Kontext, in dem die Korintherstelle – unterbrochen durch eine gegensinnige Interpolation⁴⁵ – steht. Wie Paulus sein offenes, aus der Offenheit des Herzens gesprochenes Wort zu dem Appell verdichtet hatte, ihm mit einer „Herzensöffnung“ zu antworten, mahnt er – über den Einschub hinweg – nun nochmals:

Gebt uns doch Raum in euren Herzen! Niemand haben wir geschädigt, niemand zugrunde gerichtet, niemand übervorteilt. Ich sage das nicht, um euch zu verurteilen; denn ich habe euch bereits versichert, daß ihr in unserem Herzen seid, mit uns verbunden auf Sterben und auf Leben (7,2f).

So steht die Rhetorik des Apostels ganz im Dienst seines auf den Aufbau einer neuen Mitmenschlichkeit gerichteten Liebeswillens. Sie ist, um es nochmals im Anschluß an *le Fort* zu sagen, die instrumentell gewordene Sprachform dieser Liebe. Insofern folgt auch die Erweiterung des Sprachvolumens demselben Impuls, der den Apostel auf die „Vergünstigung“ eines Stimmwandels hoffen ließ.⁴⁶ Dabei verbindet sich die Erfahrung, im Zug dieser Vergünstigung „beredter“ als sonst, sei es im Sinn des erhofften Stimmwandels oder des größeren Sprachvolumens, gesprochen zu haben, jeweils mit dem Eindruck, für einen Augenblick der ihm durch das gewählte Medium auferlegten „Engführung“ enthoben worden zu sein. So gesehen besteht für ihn das Erlebnis der „Sprachgunst“ in erster Linie darin, für die Dauer dieser Vergünstigung so frei und unmittelbar zu seinen Adressaten sprechen zu können, wie es im Regelfall nur der direkte Dialog von Mensch zu Mensch erlaubt. „Sprachgunst“ heißt für Paulus demnach soviel wie Suspendierung von den beengenden Zwängen der schriftlichen Mitteilung. So wichtig und unentbehrlich ihm diese auch immer ist, bleibt für ihn die ideale Sprachform doch wie

für Jesus – nur nicht in derselben Ausschließlichkeit wie für diesen – das lebendig gesprochene Wort. Denn nur in diesem lebt für ihn die ganze Fülle der zur Mitteilung bewegenden Impulse; ihm nur eignen die den bloßen Informationsgehalt übergreifenden Kräfte; ihm allein öffnen sich die Herzen, weil es selbst aus seiner Wesensöffnung hervorging. Umgekehrt bestimmt sich dann aber auch das Bild des Literaten Paulus von diesem Sprachideal her. Es ist das Bild eines Autors, der mit *Goethe* darum weiß, daß das Wort schon in der Feder „stirbt“, und der deshalb in seiner schriftlichen Äußerung stets als der unmittelbar Sprechende präsent zu bleiben sucht. So verhält er sich ebenso aufgrund seines Sprachverständnisses wie aufgrund seines spontanen Sprachverhaltens. Denn das Wort ist für Paulus nie nur Medium der Informationsvermittlung, sondern immer auch des personalen Selbsterweises: Zeichen, durch das er – als Person wie als der Botschafter Christi – aus sich heraustritt, um, dem auf ihm lastenden „Zwang“ gehorchend, beim andern zu sein und ihn, soweit es nur in der Kraft des Wortes steht, für Gott zu gewinnen.⁴⁷

Reden als Lebenstat

Anders als bei Jesus steht bei Paulus das Gebäude der praktischen Lebensleistung nicht auf zwei gleichförmig ausgebildeten Säulen. Denn Jesus setzt, gleichgewichtig wie seine Predigtstätigkeit, bei der Proklamation des Gottesreichs auch das Instrument seines Heilshandelns ein. Nicht umsonst versichert er in der Replik auf den Vorwurf der Gegner, er verdanke seine Macht als Heiler der Kranken und Besessenen lediglich einem Teufelsbund:

Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen! (Lk 11,20).

Anders, als das von der Apostelgeschichte von ihm entworfene Bild es will, konzentriert sich bei Paulus demgegenüber die gesamte Lebensleistung auf die Wortverkündigung. In ihr besteht die „Lebenstat“, mit der er auf die „Gottestat“ antwortet, der er die Neubegründung und Sinnbestimmung seines Daseins verdankt. Um so dringlicher stellt sich die Frage, wie er konkret dieser Aufgabe zu genügen sucht. Auch sie führt – wie die Frage nach seiner „Rhetorik“ – in das schwer erkundbare Vorfeld seiner literarischen Produktion. Denn Paulus ist, entgegen dem Eindruck, den sein Beitrag zur Entstehung und Ausgestaltung des Neuen Testaments vermittelt, erst in abkünftiger Hinsicht Literat, primär und grundsätzlich dagegen der Sprecher und Botschafter des Gottes, von dem und für den er redet. Hier, in der Art, wie er diese „Rolle“ übernimmt und ausfüllt, entscheidet sich die Frage nach der Lösung seiner Lebensaufgabe. Es ist eine Frage, auf die, wie bereits angedeutet, die Briefe nicht unmittelbar antworten. Denn sie sind immer erst der Niederschlag der bereits

„gemeisterten“ Lebenstat. Indessen sind sie zugleich so dicht am Rand ihrer bereits erfolgten „Tätigung“ angesiedelt, daß sich in Form von Rückschlüssen hinreichend verlässliche Auskünfte über sie ergeben. Zudem verläuft die Grenzlinie zwischen dem Botschafter und Literaten Paulus, wie schon seine Würdigung durch *Lietzmann* erkennen läßt, keineswegs so „trennscharf“, wie dies von den Begriffen „Rand“ und „Grenze“ her zu vermuten ist. Vielmehr finden sich in den Briefen eine ganze Reihe von „rhetorischen Enklaven“, die auch direkten Aufschluß über die Sprachwelt des Apostels und damit über seine genuine Lebensleistung geben.

Die Zeugniskraft dieser Stellen wird freilich dadurch erheblich herabgesetzt, daß sie sich entweder wie im Wunsch des Apostels, mit „anderer Stimme“ reden zu können, im bloßen Desiderat erschöpfen oder aber – wie die Vergleichsstelle aus dem Zweiten Korintherbrief – ihre Entstehung einem rhetorischen „Ausbruch“ verdanken, der dann als eigengesetzlich ablaufender Prozeß doch mehr für seine elementare Sprachkraft spricht, als daß er Einblick in seine „organisierte“ Sprachleistung gewährt. Indessen ist auch schon mit der Feststellung ein wichtiger Zug hervorgehoben, daß Paulus mit einer eruptiven, bisweilen über alle Dämme der rhetorischen und literarischen Sprachregelung hinwegstürmenden Sprachkraft begabt ist. Sosehr ihn angesichts der Ratlosigkeit, in die ihn das Verhalten der Galater versetzt, der – exzessive – Wunsch beseelt, mit anderer Stimme zu seinen Adressaten reden zu können, entsteht doch sonst nirgendwo der Eindruck, daß ihm das von der Situation geforderte Wort nicht spontan zur Verfügung stehe. Insofern ist ihm die Erfahrung des mit der Vokabel „Sprachnot“ bezeichneten Defizits unbekannt, das entweder in der „Unverfügbarkeit“ des gesuchten oder aber in der „Unzulänglichkeit“ des gebrauchten Wortes besteht. Stets verfügt er über die volle Sprachkompetenz, auch in dem Sinn, daß sein Ausdruckswille nie um die adäquate Ausdrucksform zu ringen braucht.

Die Mühe stellt sich, so scheint es, erst beim Prozeß der literarischen Fixierung ein. Dann freilich kommt es zu den von *Lietzmann* beobachteten Strukturbrüchen, zu den wiederholten und schließlich doch im Versuch steckenbleibenden Anläufen, die der paulinischen Diktion bisweilen den Anschein einer besonderen Unbeholfenheit und Schwerfälligkeit geben. Dann kämpft Paulus, wie nur je ein Literat, einen geradezu verzweifelten Kampf mit dem sperrigen Ausdrucksmaterial, das sich nur mühsam unter seinen Sprachwillen beugen läßt. Doch handelt es sich dabei ebensosehr um atypische Ausnahmefälle wie bei den „rhetorischen Enklaven“, so daß sich der Eindruck einer souveränen Sprachkompetenz uneingeschränkt behauptet. Worin besteht dann aber die „organisierte“ Sprachleistung des Apostels, ohne die von einer sprachlichen „Lebenstat“ nicht die Rede sein kann?

Auch hier hilft der Vergleich mit Jesus weiter. Denn ähnlich wie Paulus ging auch Jesus von einer einheitlichen „Konzeption“ aus, auch wenn sich diese

tiefgreifend von der paulinischen unterschied. Stand im Zentrum der Verkündigung Jesu das von ihm angesagte und heraufgeführte Reich Gottes, so ging es Paulus darum, der „Konsequenz“ weltweit Gehör zu verschaffen, die Jesus aus seiner Verkündigung durch Tod und Auferstehung gezogen hatte. Bei allen inhaltlichen Unterschieden bestand aber hier wie dort doch dasselbe Grundinteresse, das sich auf die Neugestaltung des Daseins durch die Heilstat Gottes in Christus konzentrierte. Um dieses Interesse sprachlich zum Zug zu bringen, mußte eine Redeform entwickelt werden, die zugleich revolutionär und stabilisierend wirkte. Revolutionär, sofern es um die alle Verhältnisse und Bereiche durchgreifende Neugestaltung des Daseins ging, und stabilisierend, sofern der angezielte Umbruch nicht Selbstzweck, sondern Weg zu einer Gott entstammten Geborgenheit war. Der Neugestaltung brach Jesus mit seinem Aufruf zur Sinnesumkehr Bahn, den er sprachlich durch seine Seligpreisungen und Paradoxe instrumentierte.⁴⁸ Dem Interesse der zuständigen Geborgenheit redete er dagegen durch die Sprachform seiner Gleichnisse das Wort.⁴⁹ Wie aber stellt sich dieses Doppelinteresse in der paulinischen Sprachwelt dar?

Daß auch Paulus auf den Sinneswandel seiner Hörer hinarbeitet, wird im literarischen Niederschlag seiner Heilsverkündigung hinreichend deutlich. Schon zu Eingang seines ersten, an die Gemeinde von Thessalonike gerichteten Briefs rühmt der Apostel seinen Adressaten nach, wie sie sich von den Götzen zu Gott bekehrten, „um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten“ (1,9f). In beziehungsreicher Kontrastierung zum bewegenden Anhauch des Geistes spricht er dann zu Beginn des Charismen-Kapitels des Ersten Korintherbriefs von dem einstigen Zustand der Adressaten, als sie sich, noch Heiden, „zu den stummen Götzen hinreißen ließen“ (12,2), so daß die Bekehrung als Eintritt in das neue Kraftfeld erscheint, das Gott selbst zum Gravitationszentrum hat. Weniger deutlich ist in diesen Aussagen von dem Beitrag die Rede, den er selbst leistete, um den Bekehrungsprozeß in Gang zu setzen. Doch kann man von seinem Umgang mit den verunsicherten Gemeinden von Galatien auf das von ihm angewandte Verfahren schließen. Wie er sie daran erinnert, daß er ihnen bei seinem ersten Auftreten in seiner Heilspredigt Christus als den Gekreuzigten vor Augen gestellt habe (3,1), wird er auch bei anderen Missionsversuchen verfahren sein.

Den entscheidenden Anstoß zur Bekehrung gab er dann in der Regel dadurch, daß er den im Sog des Götzenwahns Befangenen – beschwörend – das aus seinem Predigtwort aufscheinende Bild des Gekreuzigten vor Augen hielt.⁵⁰ Das soll nicht heißen, daß Paulus nicht auch mit dem Einsatz anderer Sprachmittel, vor allem seiner Appelle und Imperative, dem Bekehrungsvorgang Vorschub leistete. Konfrontiert mit einem in Wahnvorstellungen (Röm 1,21f), Verblendung (1,28) oder, verhängnisvoller noch, in selbstsicherer Voreingenommenheit befangenen Denken (1 Kor 2,8), blieb ihm aber zuletzt doch nur

das Vertrauen auf die Erhellungskraft der aus seiner Kreuzesbotschaft aufscheinenden Gottesweisheit.

Anders als in der Sprachwelt Jesu, die mit der Bildersprache der Gleichnisse vor allem die Einbürgerung seiner Zuhörer in das von ihm proklamierte Gottesreich betreibt, dürfte sich die Verwendung von Sprachbildern bei Paulus von hier aus, also aus dem Kontext des Bekehrungsinteresses, erklären. Dafür spricht nicht nur die Tatsache, daß sich eine ganze Reihe seiner Bildgedanken wie insbesondere derjenige von der auf den „Herzensaugen“ liegenden und dann weggenommenen „Decke“ (2 Kor 3,14f), vom offenbarenden „Lichtaufgang“ (4,6) und der von der „Neugeburt“ durch die himmlische Mutter (Gal 4,22–31) auf das Bekehrungserlebnis des Apostels zurückführen lassen,⁵¹ sondern nicht weniger auch sein Verständnis von der Bekehrung als einer immer neu zu vollziehenden Hinkehr zu Gott (Röm 12,2; 2 Kor 12,21).

Dem genaueren Zusehen kann freilich nicht entgehen, daß Paulus bei der Gestaltung seiner Sprachbilder keine besonders glückliche Hand hat. Das gilt nicht nur für seine Bildwahl, die, wie schon *Harvey Cox* hervorhob, das Vergleichsmaterial vorwiegend aus dem Bereich der städtischen Lebenswelt mit ihrem Finanz- und Bürowesen (Phil 4,17; 2 Kor 3,1ff), ihrem Sport- und Musikbetrieb (1 Kor 9,24ff; 14,6ff), ihren Schauspielen und Tierkämpfen (4,9; 15,32), ihren Gerüchen und Lichtern (2 Kor 2,15f; Phil 2,15) herholt,⁵² sondern mehr noch für den vielfach recht gewaltsamen Umgang mit den von ihm verwendeten Motiven. So unterlegt er – ganz anders als Jesus (Lk 13,20f parr) – der Durchsäuerung des Teigs einen negativen Sinn (1 Kor 5,6ff; Gal 5,9), vergleicht er die menschlichen Glieder mit Waffen (Röm 6,13f), gebraucht er die Wendung „auf das Fleisch säen“ (Gal 6,8), nennt er den Bauch der Gottlosen ihren „Gott“ (Phil 3,19) und verwendet er, um mit dem bekanntesten Beispiel zu schließen, in der Ölbaum-Allegorie des Römerbriefs den Bildgedanken vom „Einpflöpfen“ in einem sachwidrigen Sinn (11,13–24).

Doch unterlaufen ihm diese Fehlleistungen nicht etwa aus Nachlässigkeit; eher stellt sich der Eindruck ein, daß die jeweiligen Bildmotive dem Schmelzfluß der vorandrängenden Rede entnommen werden, bevor sie sich eigengesetzlich ausgestalten konnten. Bedenkt man überdies die mit den meisten dieser Bildmotive verfolgte Absicht, auf die Bekehrung der Angesprochenen hinzuwirken, so könnte sich gerade mit ihrem irritierenden Gebrauch ein positiver Effekt verbinden. Fraglos gilt das von jenen Bildgedanken, die von Paulus in scharfer Antithetik entwickelt werden. In den Gegensatz von Freigeborener und Sklavin (Gal 4,22–31), Wohlgeruch und Todesgeruch (2 Kor 2,15f), Geist und Buchstabe (3,6; Röm 7,6), Zeltabbruch und Gotteswohnung (2 Kor 5,1), Lichtengel und Satan (11,14) hineingestellt, gerät der Hörer in eine Bewegung, die den Prozeß der Sinnesumkehr in ihm beschleunigt.

Bei allen Unterschieden kommt Paulus aber auch in seinem Bilddenken mit Jesus darin überein, daß er Metaphern der Zugehörigkeit und Geborgenheit

entwickelt. Dazu gehört schon sein Wunschbild, nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden (2 Kor 5,4), und die aus einer bilderreichen Reflexion auf den Wert der apostolischen Arbeit hervorgehende Frage:

Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn einer den Tempel Gottes verdirbt, wird Gott ihn verderben. Denn der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr! (1 Kor 3,16).

Die bedeutsamste Leistung erbrachte Paulus in diesem Zusammenhang aber fraglos mit der Konzeption des Bildgedankens vom mystischen Christusleib, die er mit unterschiedlicher Akzentuierung im Ersten Korintherbrief und im Römerbrief entwickelte.⁵³ Denn damit schuf er ein Bild, das durch seine Verschmelzung von organischen und strukturellen Motiven die lebensvolle Verbundenheit der Glaubenden mit Christus auf ebenso bewegende wie beruhigende Weise vermittelte. Wer sich in ihm wiedererkannte – und auf einen Akt der Rekognition zielte der Bildgedanke von seiner ganzen Anlage her ab –, fühlte sich in seiner Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft ebenso bestätigt wie zum Verlangen nach noch innigerer Verbundenheit bewogen. Gleichzeitig setzte dieser Bildgedanke dem Konzept eines bloß gesellschaftlichen Zusammenschlusses der Individuen die christliche Antithese entgegen. Damit gewinnt er im Denken des Apostels in etwa dieselbe Funktion, die der Thematik des Gottesreichs im Denken und Reden Jesu zukam. Mehr noch: Mit der Vorstellung vom mystischen Herrenleib konzipierte Paulus den Reich-Gottes-Gedanken Jesu neu, wie es der gewandelten, durch die Differenz von dem verkündigenden Jesus zu dem verkündigten Christus gekennzeichneten Situation entsprach. Was der predigende Jesus mit der Botschaft von dem durch ihn heraufgeführten Gottesreich proklamierte, wiederholte Paulus unverkürzt, als er seine Gemeinden dazu aufrief, sich im Bild des mystischen Herrenleibs wiederzuerkennen. Daß dieser Bildgedanke vom ekklesiologischen Denken der Christenheit auch dort, wo er zur Geltung kam, nie voll eingeholt wurde, beweist nur, daß Paulus auch in dieser Hinsicht das Schicksal der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu teilte.

Anders als bei Jesus liegt bei Paulus die spezifische Sprachleistung aber gerade nicht auf dem Sektor der ausgeformten Bildsprache, sondern in jenem schwer erkundbaren „Tiefenbereich“ der sprachlichen Ausdruckswelt, den *Nietzsche* als die „Musik in den Worten, die Leidenschaft in der Musik und die Person in der Leidenschaft“ kennzeichnete.⁵⁴ Wichtiger als die Sprachgestalt ist somit bei ihm, mit einem Schlüsselbegriff der theologischen Hermeneutik ausgedrückt, das Sprachgeschehen.⁵⁵ Und das ist nicht so sehr eine Frage der Organisation und Formung, sondern der Inszenierung des Sprachmaterials. In welchem Sinn sie erfolgt, war Paulus schon durch seine Zugehörigkeit zum Typus des Existenzdenkers, mehr aber noch durch sein wurzelhaft personales, sein Selbstsein und Selbstverständnis betreffendes Verhältnis zu Jesus vorgezeichnet.⁵⁶

Sicher ist es kein Zufall, daß in der Konsekution des Galaterbriefs auf die Bezeugung der Damaskusvision das mystische Selbstzeugnis (2,20) folgt, welches das Bekenntnis des Philipperbriefs vom existentiellen Ergriffensein des Apostels durch Christus in radikalisierte, prinzipieller Form vorwegnimmt. Denn damit führt Paulus nur in der Ausdrucksweise der Innerlichkeitssprache aus, was bereits mit dem Schlüsselwort von der „Offenbarung des Sohnes in ihm“ gesagt worden war. Um es in der Terminologie der von *Kierkegaard* hergeleiteten „Christologie von innen“ zu verdeutlichen, so erlebte Paulus Jesus in der Identität von Helfer und Hilfe, so daß die Fühlung mit ihm durch seinen inneren Selbsterweis bestimmt wurde. Dem mystischen Selbsterweis Jesu konnte nur das seiner Präsenz geöffnete, von ihr durchdrungene und überformte Ich des Apostels antworten. Auch in diesem Sinn galt für ihn: „Leben besagt für mich Christus und Sterben Gewinn“ (Phil 1,21). Dann aber war für ihn sein Denken ebenso wie seine Sprache zentral von daher bestimmt. Zusammen mit dem „Zwang“ zur Verkündigung nötigte sich ihm ein Denk- und Redestil auf, der die Grenze von Subjektivität und Gegenständlichkeit fließend hielt, so daß die Sachgehalte immer nur aus subjektiver Mitbetroffenheit gedacht und ausgesprochen werden konnten.

Erst damit ergibt sich der volle Einblick in die spezifische Sprachschöpfung des Paulus, der tatsächlich wie kein anderer vor und nach ihm die Sprachleistung Jesu aufgriff und fortführte.⁵⁷ Die von ihm betriebene Inszenierung des Sprachmaterials besteht somit zentral in seiner Unterwerfung unter das sich in ihm aussprechende Ich. Orientiert an der sprachschöpferischen Lebensleistung Jesu, gelang ihm die große Inversion der Sprache, die, obwohl von ihrer ursprünglichen Zwecksetzung her ganz in den Dienst der Welt-Ansprache gestellt, durch ihn definitiv von den Erfahrungen, Freuden und Leiden des menschlichen Subjekts reden lernte. Selbst in den Konfessionen *Augustins* wird das von Gott heimgesuchte, von der Umwelt angefochtene und dennoch zur Lösung seiner Lebensaufgabe entschlossene Ich keine so voll orchestrierte, zur dankbaren Rühmung ebenso wie zur leidenschaftlichen Klage befähigte Stimme gewinnen wie in den autobiographischen Aussagen des Apostels. Wie er seine Ergriffenheit durch Christus bezeugt, die in ihrem Glauben verunsicherten Galater umwirbt, in der „Narrenrede“ des Zweiten Korintherbriefs mit seinen Gegnern ins Gericht geht, bleibt eine unerreichte Spitze im Panorama der menschlichen Sprachgeschichte.^{57a}

Dabei gewinnt die Sprachleistung des Apostels noch dadurch eine zusätzliche Qualität, daß er die subjektive Integration des Wortmaterials nicht nur in den Dienst seiner eigenen Persönlichkeit zu stellen, sondern auch stellvertretend für andere, also generalisierend, einzusetzen vermag. Das ist die Bedeutung der vieldiskutierten, aus einem Akt solidarischer Partizipation gesprochenen Passage des Römerbriefs, in der sich Paulus in die Situation des unerlösten, zwischen Wollen und Widerwillen hin- und hergerissenen Menschen zurückversetzt und

schließlich in den Notschrei ausbricht: „Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich von diesem todverfallenen Leib erretten?“ (7,24).⁵⁸ Noch staunenswerter aber ist die Tatsache, daß Paulus dieses Ich nicht nur stellvertretend für den heilsbedürftigen Menschen, sondern auch für den den Menschen umwerbenden Gott zu sprechen vermag. Denn nichts anderes will mit dem Satz des Zweiten Korintherbriefs gesagt sein:

Wir sind Gesandte an Christi Statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. An Christi Stelle bitten wir: Laßt euch mit Gott versöhnen! (5,20).

Es scheint zum Schicksal des Apostels zu gehören, daß er in allem, was er ist und tut, vom Schatten des Widerspruchs begleitet wird. So stößt sogar seine Sprachleistung auf die hämische Kritik der korinthischen Gegner. „Gewiß“, heißt es in einer Art Verdeutlichung des Vorwurfs, der Apostel sei zwar „im persönlichen Auftreten schwächlich; aus der Ferne wirke er hingegen kraftvoll“ (2 Kor 10,1), „die Briefe sind wuchtig und kraftvoll; in seinem persönlichen Auftreten aber wirkt er matt und seine Rede schwächlich“ (10,10).⁵⁹ Der, gemessen an dem auf Erfahrungswerte gründenden Selbstzeugnis des Apostels, geradezu absurd wirkende Vorwurf wird verständlich, sobald man bedenkt, daß er von seiten rhetorisch geschulter Ekstatiker erhoben wird. Was sie an der paulinischen Diktion vermißten, war der kunstvolle Aufbau, der rhetorische Glanz, das esoterische Pathos. Dieser Erwartung gegenüber wirkte das Wort des Apostels tatsächlich „matt“ und „substanzlos“.

Doch bewies der Vorwurf nur, daß die Gegner für seine wirkliche Sprachqualität kein Ohr hatten. Tragisch überhörten sie so in seinem Wort die Stimme eines aus innerster Ergriffenheit und zugleich aus demütigem Gehorsam redenden Ich, das sich selbst nur als „Mund“ eines Höheren verstand. Sie überhörten damit, wesentlicher noch ausgedrückt, das im Auftrag Gottes und anstelle Christi gesprochene Wort. Es gehört mit zur Größe des Apostels, daß er sich diesen Vorwurf gesagt sein ließ, ohne dadurch im Wissen um die Dignität seiner Sprache irritiert zu werden. Denn auch von seiner Rede galt, daß sie ihren unschätzbaren Inhalt im „Tongefäß“ eines zerbrechlichen Sprachgewandes barg. Wie hätte er im hohen Stil der akademischen Redekunst sprechen können, ohne den Inhalt seiner Botschaft, das Kreuz Christi, „zu entleeren“? (1 Kor 1,17). Nein, nur in der Demut schlichter Sprachgebärde konnte sachgerecht von dem bis in den Tod gedemütigten Herrn gesprochen werden! Dafür durfte er von der rhetorischen Anspruchslosigkeit seines Wortes erwarten, daß es die im Kontrast der Kreuzestorheit verborgene Gottesweisheit um so leuchtender zum Vorschein brachte.

6. Kapitel

Der Dienst

Siehst du nicht diese Sonne hier? Leg doch ihren Strahlen Fesseln an, bring ihren Lauf zum Stillstand! Nie und nimmer wird dir das gelingen, doch ebenso wenig bei Paulus, ja bei diesem noch weniger als bei ihr. Denn über ihm waltet die göttliche Vorsehung noch weit mehr als über der Sonne, da er uns nicht das natürliche Licht vermittelt hat, sondern Lichtträger der Wahrheit ist.

(Johannes Chrysostomus, Kolosser-Kommentar)

Die apostolische Lebensform

Die Schilderung der Damaskusvision in der Apostelgeschichte behält zweifellos darin recht, daß das Bekehrungserlebnis Paulus mit der Wucht eines an die Wurzeln seiner Existenz rührenden Blitzschlags traf. Mit seiner Denkwelt ging auch seine bisherige Lebensform in Trümmer. Der Eigengesetzlichkeit des Berufungserlebnisses entsprechend mußte er aber nur deshalb so tief getroffen werden, um so die Freiheit zum Aufbau der neuen, ihm von Gott zugedachten Lebensgestalt zu erlangen.

Wie sich sein Ergriffensein zunächst zur Konzeption und dann zur Botschaft ausgestaltete, formte sich auch, analog zu diesem Prozeß, die neue Lebensgestalt aus. Die Stadien dieser Entwicklung sind noch an den Fragen des Ersten Korintherbriefs abzulesen. Auf die Eingangsfrage: „Bin ich nicht frei?“ (9,1), in der noch das Erlebnis der Entlastung vom „Krampf und Zwang“ (*Guardini*) der alten Seinsweise nachklingt, folgt als zweite die vom Pathos der Neuwerdung getragene Frage: „Bin ich nicht Apostel?“ (ebd.).

Indessen will diese Konsekution nicht so verstanden werden, als habe sich die Paulus von Gott her „auferlegte“ Lebensform erst nachträglich, in dem durch die Beseitigung der alten entstandenen Vakuum, aufbaut. Wie der Schlüsselsatz des Galaterbriefs (1,15f) zu verstehen gibt, war die Berufung zum Apostolat vielmehr vom Lebensanfang – „vom Mutterschoß“ – her vorentschieden, so daß sich der Aufbau der neuen Lebensform übergangslos, zusammen mit dem Abbau der alten, vollzog. Der Übergang gestaltete sich demnach so mühelos wie ein Kleiderwechsel. Das mag mit ein Grund dafür gewesen sein, daß sich Paulus so leicht zur Übernahme der gnostischen Redewendung vom

„Entkleidet- und Überkleidetwerden“ entschloß, die er immer wieder zur Verdeutlichung der christlichen Transformation – sei es im Sinne der Bekehrung oder der endzeitlichen Vollendung – heranzog (Gal 3,27; 1 Kor 15,53f; Röm 13,14).¹

Umgekehrt erklärt sich von hier aus am besten der kategoriale Hintergrund, auf dem Paulus Sinn und Dramatik der apostolischen Existenz expliziert. Denn vom Bildwort „Kleid“ führt schon ein kleiner Schritt in die Motivwelt des Theaters mit seinen Maskeraden und Inszenierungen, Komödien und Tragödien. Wie sehr dieser Bereich Paulus fasziniert, zeigt die mitten in das Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefs eingeblendete Stelle, in der er sich selbst in der Rolle eines zum Tierkampf verurteilten Gladiators sieht (15,32), aber auch die Anspielung in der großen Abrechnung mit den „Satansdienern“ im Zweiten Korintherbrief, nach der Satan selbst in der Maske eines „Lichtengels“ aufzutreten pflegt (11,14).² Kein Wunder, daß Paulus in der großen Selbstdarstellung des Ersten Korintherbriefs die Kategorien der Theaterwelt zur Verdeutlichung der apostolischen Existenz in ihrem Spannungsverhältnis zur wohlgeordneten Gesellschaft heranzieht:

Ich glaube tatsächlich, Gott hat uns Apostel auf den letzten Platz gestellt, wie Todgeweihte; denn wir sind ein Schauspiel geworden für die Welt, für Engel und Menschen. Um Christi willen stehen wir als Toren da; ihr dagegen seid klug in Christus. Wir sind Schwächlinge; ihr seid stark. Ihr seid angesehen, wir sind verachtet. Bis auf diese Stunde leiden wir Hunger und Durst, gehen wir in Lumpen, werden wir mit Fäusten geschlagen, sind wir heimatlos. Wir mühen uns ab und arbeiten mit eigenen Händen. Werden wir beschimpft – wir segnen; werden wir verfolgt – wir halten stand; werden wir beleidigt – wir trösten. Zum Dreck der Welt sind wir geworden, verstoßen von allen bis heute (4,9–13).³

Mit diesem dramatisch akzentuierten Bild greift Paulus ebenso auf umlaufende Vorbilder zurück wie auf spätere Entsprechungen voraus. Nach *Lietzmann* war es ein beliebtes Bild der stoischen Popularphilosophie, den im Kampf mit seinem Schicksal liegenden Weisen als „ein Schauspiel für Gott und die Menschen“ darzustellen.⁴ Erinnerungen an Verbrecher, die zum Kampf in der Arena verurteilt worden waren, mögen die Übernahme des Bildes begünstigt haben. Schule machte Paulus mit seiner Darstellung vor allem in der Tertullian-Schrift „Über die Schauspiele“, nur daß hier ein radikaler Rollentausch erfolgt, der die Christen im jenseitigen Welttheater in die Zuschauerränge, die Propagandisten des Heidentums dagegen in die Position der zu ihrem unerschöpflichen Vergnügen Gequälten und Verbrannten versetzt: „Das wird eine Vorstellung von noch ganz anderem Format geben! Da werden wir staunen, da werden wir lachen! Welch ein Spaß, Welch ein Vergnügen, wenn ich die Menge der Könige sehe, von denen es hieß, sie seien in den Himmel eingegangen, wie sie zusammen mit Jupiter und den angeblichen Zeugen dieser Vorgänge im Abgrund der Finsternis stöhnen! – Und wie dann die Statthalter, die den Namen

des Herrn verfolgten, in gräßlicheren Flammen vergehen als diejenigen, mit denen sie so lustig gegen die Christen gewütet haben!“⁵

Indessen hebt sich die Stelle nicht nur durch Darstellungskraft und Querverbindungen aus dem Gesamtkontext ab, sondern vor allem auch durch das von ihr verwendete kategoriale Instrumentarium. Obwohl im Ganzen der paulinischen Denkwelt eher Episode, nimmt sie doch bereits in aller Form den mit systematischer Strenge erst von *Hans Urs von Balthasar* im Eingangsband seiner „Theodramatik“ (von 1973) vollzogenen Kategorienwechsel vorweg.⁶ Im Sinn dieses großangelegten Versuchs ist offensichtlich schon Paulus der Ansicht, daß sich einzelne Bestimmungen der christlichen und zumal der apostolischen Existenz, allen voran ihre Dynamik, Dialektik und Polarität, mit Hilfe der Kategorien des Dramas und der Rolle ungleich besser ausleuchten lassen als durch die linearen Denkformen der philosophischen Theorie. Mit der Formel „*ludimus et ludimur*“ ist er insbesondere davon überzeugt, daß nur so der Doppelsinn einer Lebensform zum Vorschein zu bringen ist, die bei allem existentiellen Ernst zugleich für die Augen und Ohren anderer „durchgespielt“ werden muß; einer Lebensform, die deswegen in Rechnung zu stellen hat, daß die eigenen Tränen zur Erheiterung der Zuschauer dienen und die erlittene Tragödie ihnen zur Katharsis dient; einer Lebensform also, deren Ernst auch immer ein Spiel ist, so wie ihr umgekehrt bei ihrem Spiel bisweilen aufs übelste „mitgespielt“ wird. Sosehr Paulus auch um die Möglichkeit dialektischer Verschränkungen und paradoxer Überspitzungen weiß, ist ihm doch zugleich deutlich, daß ihre Kompetenz nicht hinreicht, um das gebührend herauszustellen, was sich für ihn an ambivalenter, mehrschichtiger und vielgesichtiger Lebenserfahrung mit der von ihm „durchgespielten“ Apostelrolle verband. Deshalb stellt er sich bei seiner Selbstcharakteristik auf die Bühne des Welttheaters, um den in die Zuschauerposition verwiesenen Adressaten einen zulänglichen Begriff davon zu vermitteln.

In der Doppelsinnigkeit des Spiels, dem zugleich „mitgespielt wird“, kündigt sich aber auch schon ein tieferer Zusammenhang an, der die Frage der Legitimität betrifft.⁷ Mit geradezu theatralischer Gebärde, ganz so, als wiese er wie der Auferstandene in der Thomas-Szene des Johannes-Evangeliums (20,27) seine Wundmale vor, ruft Paulus im Schlußwort des Galaterbriefs:

In Zukunft falle mir niemand mehr lästig; denn ich trage die Malzeichen Jesu an meinem Leib! (6,17).⁸

Ungeachtet der Funktion des Ausrufs als Briefschluß wirkt er doch eher als Präsentationsformel, mit der sich der Apostel bei seinem Auftritt auf der Weltbühne zu erkennen gibt. Wenn nicht schon an seinem Wort und Verhalten, müßte doch an den Narben, die er sich in seinem kämpferischen Einsatz für das Evangelium zuzog, ersichtlich werden, daß er nicht wie viele seiner Konkurrenten im Eigeninteresse und in unguter Absicht (Gal 4,17), sondern als der Bote

und Sprecher eines Größeren tätig wurde. Jedem, der Augen hat, müßten an den Spuren seiner Leiden die Wundmale Jesu lesbar sein. Denn in den Demütigungen und Anfeindungen, denen er fortwährend ausgesetzt ist, vergegenwärtigt sich die Paradoxie des Kreuzes, das gerade in seiner Fluchwürdigkeit und Torheit zum Heilszeichen für die ganze Welt geworden ist. Mehr noch: Es ist die zur Vorbedingung der Herrlichkeit Christi gewordene Kreuzigung Jesu selbst, die sich in seinem Kampf und Leiden an seinem Leib wiederholt. So gesehen, setzt sich der Ausruf des Galaterbriefs unmittelbar in die Selbstcharakteristik fort, die Paulus im Zweiten Korintherbrief an das Bildwort vom Schatz im Tongefäß anknüpft:

Von allen Seiten werden wir bedrängt und finden doch Raum; der Weg wird uns abgeschnitten und dennoch entrinnen wir; wir werden gehetzt und doch nicht eingeholt, niedergestreckt und doch nicht vernichtet. Wohin wir auch gehen; immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird (4,8ff).

Hatte die Ausgangsstelle die Dialektik der apostolischen Existenz im Kontrast zu den als Repräsentanten der durchschnittlichen Lebensweise stilisierten Adressaten entwickelt, so ist hier nunmehr von ihr selbst die Rede. Als Botschafter Jesu erleidet der Apostel den Widerspruch der ganzen Welt, von der er eingekreist, in die Enge getrieben und schließlich beiseite geschoben wird. Doch gerade in dieser Schicksalsgemeinschaft mit dem Gekreuzigten erfährt er die befreiende, Lebens- und Atemraum schaffende Kraft der Verbundenheit mit ihm. In der gegen ihn inszenierten Hetzjagd gibt es für ihn immer noch ein Entrinnen, in der akuten Todesdrohung immer noch ein Überleben. Denn die Zugehörigkeit zu Christus, die an seinen Narben, den Kennzeichen seines Apostolats, ersichtlich wird, bedeutet nach dem Wort des Philipperbriefs ebensosehr die Einweihung in das Leidensgeheimnis wie in die Auferstehungsmacht seines Herrn (3,10). Diese Überzeugung setzt sich auch im Fortgang der Stelle durch: „Wir wissen ja, daß der, der den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken und uns zusammen mit euch vor ihn hinstellen wird“ (2 Kor 4,14). Das ist aus dem Bewußtsein dessen gesprochen, der als Apostel die Christus-Rolle übernommen hat und nun erfährt, daß er mehr noch von ihr geführt und getragen wird, als daß er sie spielt. Daraus schöpft er dann auch die fast vermessene Zuversicht:

Deshalb verzagen wir nicht; denn wenn unser äußerer Mensch auch aufgezehrt wird, erneuert sich doch der innere von Tag zu Tag! (4,16).

Auf die große „Gegenprobe“ dazu läßt sich der Apostel in der „Narrenrede“ ein, zu der er sich durch die Umtriebe der „Überapostel“, „Lügenapostel“ und „Satansdiener“ herausgefordert sieht. Um nur den Eingang und Höhepunkt dieses exorbitanten Textes in Erinnerung zu rufen:

Wenn schon jemand prahlt – ich rede jetzt als Narr –, dann kann ich es auch. Sie sind Hebräer – ich auch. Sie sind Israeliten – ich auch. Sie entstammen dem Samen Abrahams – ich auch. Sie sind Diener Christi – jetzt rede ich noch närrischer: Ich noch mehr! Große Mühen ertrug ich, häufige Gefängnisstrafen, eine Menge von Schlägen, vielfache Todesnot . . . , Gefahren von Flüssen, Gefahren von Räubern, Gefahren von meinem Volk, Gefahren von Heiden, Gefahren in Städten, Gefahren in der Wüste, Gefahren auf dem Meer, Gefahren von falschen Brüdern . . . , dazu der tägliche Andrang, die Sorge um alle Gemeinden! Wer wird schwach, und ich werde es nicht mit ihm? Wer leidet Anstoß, und es geht mir nicht brennend nah? (11,21–30).

„Der Atem der Weltgeschichte weht durch diese Worte hindurch“, bemerkt *Erich Seeberg* zu diesem Ausbruch des Apostels: „Der kleine, jämmerliche Mann und sein ganzes persönliches Geschick sind gleichgültig gegenüber den Kräften, die ihn zu ihrem Organ gemacht und ihn auf den Weg weltgeschichtlicher Wirkung getrieben haben. Sein Leiden, seine Feinde, seine Person sind nichts, das Werk, die Sache, der Dienst ist alles.“⁹ „Der Atem der Weltgeschichte“ – das trifft, bei aller Kühnheit des Ausdrucks, den von Paulus selbst erhofften „Raumgewinn“ (4,8) genau. Gleichzeitig ist es ein Hinweis darauf, in welcher Dimension sein Selbstzeugnis gesehen werden muß. Sosehr er das „Beiseitegestelltsein“ des Apostels betont und seinen Lebensbericht aus der Situation eines ausgesprochenen „Nahkampfes“ erstattet, ist es doch unzweifelhaft die Dimension welthistorischer Größe. Denn diesem ständig Bekämpften, oftmals Mißhandelten, vielfach Enttäuschten war es gegeben, die Welt tiefgreifender als je ein Revolutionär zu verändern. Das hätte er freilich nicht vermocht, wenn er nicht selbst, wie *Kuss* eindrucksvoll zeigte, ein Revolutionär gewesen wäre.¹⁰ Kein Zweifel, er ist Revolutionär aus Profession und Berufung; denn es ist, als bedürfe er zur gesellschaftlichen Verifikation des durch ihn ins Wort drängenden Glaubens einer „Basis“ von weltweiter Größe. Aus innerster Überzeugung weiß er, daß die von ihm vertretene und verkündete Botschaft ausnahmslos alle, „Griechen wie Nichtgriechen, Gebildete wie Ungebildete“, angeht (Röm 1,14). Deshalb sprengt er mit wahrhaft revolutionärer Kraft die soziokulturellen Fesseln, die sich dem Christentum in seinem Urentwurf aufzuerlegen drohen.¹¹ Indessen richtet sich sein revolutionärer Elan nicht nur defensiv gegen alle Tendenzen, die den Jesusglauben zur Angelegenheit einer esoterischen Gruppe oder einer fixierten Lebensordnung zu verengen suchen. Vielmehr wird im Stil dieses Abwehrkampfes eine Denkweise sichtbar, die von innen her dynamisch, angreifend und aufbrechend ist. Durch sie gerät Paulus in den Dauerkonflikt mit den Vertretern der starren Denkstrukturen und Lebensformen, der es dahin bringt, daß ihm sein Werk zur lebenslangen Passion gerät. So müßte man ihn fast eher noch einen Revolutionär des Leidens als der Tat nennen.

Doch das kommt nicht von ungefähr. Denn Paulus unterscheidet sich vom Typus des Revolutionärs, sosehr er ihm angehört, zugleich aufs tiefste dadurch, daß er nicht „in eigener Sache“, sondern in „fremder Mission“, als Beauftragter und Gesandter – als „Apostel“ also – tätig wird. Und das gilt, genauer besehen,

sogar in einem zweifachen Sinn. Denn er spricht nicht nur im Auftrag seines Gottes, sondern zugleich anstelle Christi, so daß es sich bei ihm trotz aller Originalität doch immer nur um die Weitergabe einer bereits „vorgeformten“ Botschaft handelt. Zwar ist er Offenbarungsträger, jedoch in einem abkünftigen Sinn, weil ihm in seiner Berufungsstunde der ins Herz gesprochen wurde, der selbst den Lichtglanz Gottes auf seiner Stirn trägt. Das tut weder seiner Größe noch seiner Spontaneität Abbruch; im Gegenteil: Er hütet den ihm anvertrauten „Schatz“ mit nur umso größerer Sorgfalt, und er kämpft um die von ihm selbst empfangene Wahrheit mit womöglich noch größerer Leidenschaft, als wenn sie von ihm selbst entdeckt worden wäre.¹² Denn im Zentrum seiner apostolischen Existenz vollzieht sich stets ein eigentümlicher Rollentausch, der ihn seine Erkenntnis als ein vorgängiges Erkenntnis (Gal 4,9), seine Liebe als eine drängende Liebeserfahrung (2 Kor 5,14) begreifen läßt. Das macht ihn bis zur Reizbarkeit sensibel, bis zum Sarkasmus polemisch; doch bedingt es auch jene „Wegsicherheit“ in seinem Verhalten, über die nur der verfügt, der sich bei aller Eigeninitiative zuletzt gesandt und geführt weiß. Deshalb spricht Paulus kaum einmal so sehr aus der Mitte seines apostolischen Selbstbewußtseins wie in dem Satz des Zweiten Korintherbriefs:

Wir sind Gesandte an Christi Statt, und Gott selbst ist es, der durch uns mahnt. An Christi Stelle bitten wir: Laßt euch mit Gott versöhnen! (5,20).

Die Missionsreisen

Bei allem Wissen um die Größe seines Apostolats und um die Intensität seines „Ergriffenseins“ steht Paulus doch unablässig der Unterschied zwischen ihm und Jesus vor Augen.¹³ Deshalb ist es bedenklich, mit *William Wrede*¹⁴ aus der Lebensleistung des Apostels zu folgern, daß er „als der zweite Stifter des Christentums“ zu gelten habe. Paulus ist zwar der Gestalter – und in einem beträchtlichen Umfang auch der Neugestalter – des Christentums, jedoch nicht sein Mitbegründer. Mit dem Titel eines „Stifters“ würde er zu nah an die einzigartige Stellung Jesu herangerückt. Indessen kommt er diesem in anderer Hinsicht auch lebensgeschichtlich überraschend nah. Eine entscheidende Übereinkunft zeichnet sich, erstaunlich genug, in der Erfahrung einer Grenze ab. Die Evangelien lassen keinen Zweifel daran, daß dem Liebeswillen Jesu „Fesseln“ auferlegt sind, die ihn bald in räumlicher, bald in zeitlicher Hinsicht eingrenzen und erst im Befreiungserlebnis der Todesstunde endgültig von ihm abfallen.¹⁵ In einem durchaus vergleichbaren Sinn spricht die Apostelgeschichte davon, daß es Paulus wiederholt „durch den Geist“ – also durch den Einspruch von charismatisch Begabten – verwehrt wird, sich dorthin zu begeben, wohin ihn sein missionarischer Elan drängt, und wo er sich günstige Arbeitsbedingungen erhofft (16,6f).¹⁶ Indessen vermerken auch die Paulusbriefe selbst wiederholt,

daß sich die Vorhaben des Apostels nicht oder doch nicht in der geplanten Form ausführen ließen, so daß sich sein missionarischer Wille Mal um Mal an den ihm gezogenen Grenzen stößt. Bewegendstes Zeugnis dessen ist der (ursprüngliche) Schluß des Römerbriefes, der sich angesichts der tatsächlichen Entwicklung der Dinge wie die Exposition einer Tragödie ausnimmt. Zwar wird Paulus, wie er es sich an dieser Stelle vornimmt, Rom erreichen, jedoch nicht als frei über sich und seine Tätigkeit verfügender Missionar, sondern als Mitglied eines Gefangenentransports. Und dieses Reiseziel, das er sich so lange vorgenommen hatte, wird für ihn auch nicht das erhoffte Sprungbrett für einen neuen, noch größeren Aufbruch in die Westregionen des römischen Imperiums sein, sondern nach allem, was sich realistisch sagen läßt, die Endstation seines Lebens, die ihm das Martyrium bringt.¹⁷ Umso ergreifender wirken die Hoffnungen, die sich Paulus – trotz dunkler Vorahnungen – von seinem Romaufenthalt macht:

Seit einer Reihe von Jahren sehne ich mich danach, zu euch zu kommen, wenn ich einmal nach Spanien reise. Auf dem Weg dorthin hoffe ich, euch zu sehen und von euch das Geleit zu erhalten, nachdem ich mich einige Zeit an euch erfreut habe. Jetzt aber reise ich im Dienst der Heiligen zuerst nach Jerusalem. Denn Mazedonien und Achaia hielten es für richtig, eine Sammlung für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem zu veranstalten... Wenn ich diese Aufgabe erfüllt und ihnen den versiegelten Ertrag der Sammlung übergeben habe, will ich euch besuchen, bevor ich dann nach Spanien weiterreise. Ich weiß aber, wenn ich zu euch komme, werde ich die Fülle des Segens Christi mitbringen. Ich bitte euch aber, Brüder, bei unserem Herrn Jesus Christus und bei der Liebe des Geistes: Setzt euch durch eure Fürsprache für mich bei Gott ein, daß ich vor den Ungläubigen in Judäa gerettet werde, daß mein Dienst von den Heiligen in Jerusalem dankbar aufgenommen wird und daß ich, wenn Gott will, voll Freude zu euch kommen und mich bei euch ausruhen kann. Der Gott des Friedens sei mit euch allen. Amen (Röm 15,23–26.28–33).¹⁸

In der „apostolischen Selbstcharakteristik“, die Paulus dem Schlußwort vorausschickt, deutet er zugleich an, daß zu der ihm von außen – und oben – gezogenen Grenze eine zweite hinzukommt, die er sich selbst durch die Maxime auferlegt, „das Evangelium nicht dort zu verkünden, wo der Name Christi bereits bekannt war, um nicht auf einem fremden Fundament aufzubauen“ (15,20). Über die Motive, die Paulus zu dieser „Nichteinmischungsklausel“ bewegen, gehen die Ansichten ebenso auseinander wie über die Gründe, die ihn veranlaßten, davon im Fall der römischen Christengemeinde, der er sein in jeder Hinsicht „größtes“ Schreiben widmet, eine Ausnahme zu machen.¹⁹ Imponierend klingt die These *Wilhelm Grundmanns*, daß sich für Paulus überall dort, wo er durch seine Predigt „in einer Stadt den Namen des Kyrios Jesus ausruft“, damit der Anspruch verbindet, diese Stadt, gegebenenfalls auch die durch eine Hauptstadt vertretene Provinz, für Christus in Besitz genommen zu haben.²⁰ Unter dieser Voraussetzung erklärt es sich, warum Paulus angesichts der Tatsache, daß er „das Evangelium Christi von Jerusalem aus im weiten Umkreis bis nach Illyrien hin“ verkündete (15,19), der Gemeinde versichern kann, daß er

„in diesen Gegenden kein neues Arbeitsfeld mehr finde“ (15,23) und daß damit der entscheidende Hinderungsgrund seines Besuchs weggefallen sei (15,22).

Schwierig gestaltet sich die Aufhellung der subjektiven Motive. Schon die feierliche Berufung auf das Prophetenwort (Jes 52,15), wonach die sehen und verstehen werden, denen nicht verkündet wurde (15,21), läßt vermuten, daß sich Beweggründe dieser Art einmischen. Waren es Erfahrungen der „Inkompatibilität“ seines Arbeitsstils, die auch dort, wo Missionare vom Zuschnitt des Apollos am gleichen Strang mit ihm zogen, Konflikte heraufbeschworen (1 Kor 1,11ff)?²¹ Oder kam, provoziert durch das Spannungsverhältnis zu den Altaposteln, ein Prestigemoment ins Spiel, das den Apostel wie in der Frage des Lebensstils so auch in der Strategie seiner Verkündigung einen eigenen Kurs steuern ließ? Muß die Selbstbeschränkung des Apostels auf noch unbearbeitete Wirkungsfelder demnach in einem wenigstens beiläufigen Zusammenhang mit den Reflexionen des Ersten Korintherbriefs gesehen werden, die in ihrer Überpointierung ein an die Grenze des Ressentiments rührendes Prestigeinteresse verraten? Denn dort setzen sich die drei großen Präsentationsfragen in eine Kadenz fort, die unverkennbar von der Höhe des Berufungserlebnisses in die Niederungen der Selbstverteidigung und Selbstbehauptung herabführt:

Wenn ich auch für andere kein Apostel bin, so bin ich es doch für euch! Denn ihr seid das Siegel meines Apostelamts im Herrn. Das ist meine Rechtfertigung vor denen, die mich verurteilen: Haben wir keinen Anspruch auf Essen und Trinken? Haben wir nicht das Recht, eine Schwester als Frau mitzuführen wie die übrigen Apostel, die Brüder des Herrn und Kephas? Soll es nur mir und Barnabas verwehrt sein, das Handwerk aufzugeben? Wer leistet denn Kriegsdienst für eigenen Sold? Wer pflanzt einen Weinberg und ißt nicht von seinem Ertrag? Oder wer weidet eine Herde und trinkt nicht von ihrer Milch...? Ich aber habe all das nicht in Anspruch genommen! Doch schreibe ich euch dies nicht, damit es (in Zukunft) anders mit mir gehalten werde. Lieber will ich sterben, als daß man mir diesen Ruhm entreißt! (9,2–7.15).²²

Doch so wenig es sich übersehen läßt, daß derartige „Zusatzmotive“ vom Rand her eindringen, ist der von Paulus gesteuerte Kurs doch primär von seinem Sendungsbewußtsein diktiert, das schon in seinem Ansatz einen Zug ins Große, „Ökumenische“, Allumgreifende aufweist. Nicht umsonst verknüpft der Schlüsselsatz des Galaterbriefs den Gedanken der Erwählung mit dem Bewußtsein der Aufgabe, die empfangene Gottesoffenbarung „unter den Heiden zu verkünden“ (1,16). Das verweist den Apostel ebenso sehr in das noch unbetretene Neuland, wie es ihn hindert, dort noch einmal einzusetzen, wo die Heilsbotschaft bereits an die Menschen herangetragen worden war. Von hier aus gewinnt seine Tätigkeit ihre spezifische Gestalt: Paulus wird zum unermüdlichen Wanderprediger und Missionar, der schon durch diesen Arbeitsstil den Anspruch des Christentums auf Weltgeltung herausstellt.

Damit gewinnt seine Gestalt eine eigentümliche Dynamik. Ohne daß er den Eindruck eines Umgetriebenen erweckt, gerät er doch in eine auffällige Atemlosigkeit, die es ihm, auch bei längeren Aufenthalten wie in Korinth oder

Ephesus, verwehrt, eine stabilisierende „Gründerrolle“ zu übernehmen, wie sie von den übrigen Aposteln, soweit ihr Profil noch erkennbar ist, durchwegs gespielt wurde.

Dieses konstitutive „Unzu Hause“ kann ebenso kritisch, als Anzeichen einer unstillbaren Daseinsunruhe, wie positiv und dann als Kriterium einer überweltlichen Beheimatung gesehen werden. Im ersten Fall rückt Paulus erstaunlich nah an die von *Schubert* besungene und von *Nietzsche* reflektierte Leitfigur des romantischen Bewußtseins heran, an die Gestalt des „Wanderers“.²³ Und diese verblüffende Ähnlichkeit hält sich auch angesichts der Tatsache durch, daß Paulus aus ganz anderen Beweggründen „unterwegs“ ist als der romantische „Wanderer“, den, wie man im Widerspruch zu Nietzsche sagen muß, der Verlust seines Schattens, also sein Identitätsverlust, von jeder noch so kurzen Rast und Bleibe wegtreibt. Oder handelt es sich bei ihm doch um einen Identitätsverlust, wenngleich höherer Ordnung? Wie hätte sonst in der Paulus-Nachfolge das geradezu romantisch klingende Wort formuliert werden können, daß der Christ im Diesseits „keine bleibende Wohnstatt hat“ (Hebr 13,14), in das der Apostel mit dem Satz des Philipperbriefs voll einstimmt: „Unsere Heimat ist im Himmel, und von dort her erwarten wir auch den Heiland, den Herrn Jesus Christus“ (3,20)? Gerechtfertigt ist diese Analogie jedoch erst, wenn man sie zum Positiven hin ausleuchtet. Dann tritt der „Wanderer“ Paulus nämlich in eine ganz unvermutete Ähnlichkeitsbeziehung zu Jesus, von dem das Lukas-Evangelium den als Antwort auf die Todesdrohung des Herodes stilisierten Ausspruch überliefert:

Geht und sagt diesem Fuchs: Siehe, ich treibe Dämonen aus und wirke Heilungen heute und morgen, und am dritten Tag werde ich es vollendet haben. Doch heute und morgen und am Folgetag muß ich wandern; denn es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkommt (Lk 13,32f).

In der Entsprechung der Figuren enthüllt sich die Verwandtschaft der Motive. Ist es im Fall Jesu das Verlangen, „Wohltaten spendend“, wie die Apostelgeschichte sagt (10,38), das Land zu durchziehen, wobei die Wohltat der Reich-Gottes-Verkündigung an der Spitze seiner Prioritätenfolge steht, so ist Paulus von dem Interesse bewegt, der Heilsbotschaft – zugespitzt ausgedrückt – zur Weltgeltung zu verhelfen oder sie doch wenigstens in ihrem Anspruch auf Weltgeltung ersichtlich zu machen. Tiefer könnte er sich nicht von der „Ziellosigkeit“ unterscheiden, zu der der romantische Wanderer aufgebrochen ist. Sofern diese Ziellosigkeit aus dem vergeblichen Streben nach Identitätsfindung resultiert, ergibt sich in diesem Kontrast aber doch wieder eine verblüffende Übereinkunft. Denn auch für den „Wanderer“ Paulus werden die Identitätsgrenzen, wenngleich aus ganz anderen Gründen, hinfällig:

Obwohl ich von allen unabhängig bin, habe ich mich doch zum Knecht aller gemacht, um möglichst viele zu gewinnen. Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen. Den unter dem Gesetz Stehenden bin ich, obwohl dem Gesetz

nicht unterworfen, ein Gesetzesmensch geworden, um die Gesetzesmenschen zu gewinnen. Den Gesetzlosen bin ich, obwohl ich doch vor Gott nicht gesetzlos, sondern dem Gesetz Christi unterworfen bin, ein Gesetzloser geworden, um die Gesetzlosen zu gewinnen. Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, um die Schwachen zu gewinnen: Allen bin ich alles geworden, um doch wenigstens einige zu gewinnen. Alles das aber tue ich um des Evangeliums willen, um Anteil an ihm zu haben (1 Kor 9,19–23).

Paulus schlüpft – um es formell mit den diesem Text zugrunde liegenden Kategorien zu sagen – in jede Rolle, um grenzenlose Kommunikationsbereitschaft zu signalisieren. Ohne Abbruch an seinem Persönlichsten zu erleiden, kann er das nur unter der Voraussetzung, daß die Individualitätsgrenzen in einem letzten Zusammenhang bereits aufgehoben sind: im Zusammenhang mit jener mystischen Lebensgemeinschaft, die sich von Christus her aufbaut. Insofern muß sein Bekenntnis zur unbedingten „Dienstbarkeit“ des Apostels im Blick auf die Vision der mystischen „Uniformität“ der Gottessöhne gelesen werden, mit der der Galaterbrief die Alternative zum Leben im „Gewahrsam des Gesetzes“ formuliert:

Ihr seid alle Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Da gibt es nicht mehr Juden und Heiden, Sklaven und Freie, Mann und Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus (3,26ff).

So wird in der Figur des wandernden Apostels ein anthropologisches Grundkonzept sichtbar, in dem der Wille zur Selbstmitteilung das Streben nach Selbstbewahrung vom Ansatz her übergreift. Es ist das Bild eines Menschen, der seine Identität primär nicht einem Akt der Selbstsetzung, sondern einer gnadenhaften „Zuweisung“ verdankt, und der sich von daher dazu angehalten sieht, das, was er empfing, an andere weiterzugeben.

Umgekehrt macht dieser Ansatz deutlich, daß es sich bei den Missionsreisen des Apostels nicht so sehr um eine missionarische „Technik“ als vielmehr um einen „Dienst“ handelt, der einer inneren Seinsbestimmung gehorcht. Auch in dieser Hinsicht gilt das Wort von dem „Zwang“ (1 Kor 9,16), dem sich der zum Aposteldienst Berufene beugen muß. Daraus erklärt sich dann auch die erstaunliche „Weg- und Zielsicherheit“, mit der sich Paulus diesem Dienst unterzieht. Zwar ist bisweilen von Hindernissen und insbesondere von „Hinderungen“ die Rede, die sich ihm bei der Ausführung seiner Reisepläne in den Weg stellen. Sie gehen ebenso von dem sein Wirken nach Art einer letzten Kontrollinstanz überwachenden Gottesgeist (Apg 16,6f) wie von dem satanischen Gegenspieler Gottes aus: „Wir hatten beschlossen“, heißt es im Ersten Thessalonicherbrief (2,18), „zu euch zu kommen – ich, Paulus – ein ums andere Mal; aber der Satan hinderte uns daran!“ Doch so schmerzlich ihn diese Widerstände berühren, beirren sie ihn in seiner Grundhaltung nicht im geringsten. Nur dieses unbeirrte Wissen um die eigene Lebensaufgabe, verbun-

den mit einem nicht minder deutlichen Wissen um das Formgesetz ihrer Ausführung, bietet einen hinreichenden Erklärungsgrund für die stupende Arbeitsleistung, die Paulus seiner eher schwächlichen Konstitution abzurufen mußte.

Schon die Reisewege, die nahezu die ganze Oikumene durchziehen, überschreiten das Maß einer durchschnittlichen Lebensleistung. Und doch sind sie nur Ausdruck der unvergleichlich größeren geistigen Leistung, die Paulus dadurch erbrachte, daß er ebenso den Beharrungskräften wie den Tendenzen zur Selbstabschließung in der jungen Christenheit widerstand und sie im Gegenzug dazu in die Dimension einer Weltreligion führte. Auch in seinem Kampf gegen die judaistische Gesetzesfrömmigkeit, der sein Wirken nach dem Zeugnis des Ersten Thessalonicherbriefs von Anfang an überschattet (3,16), geht es Paulus letztlich darum, eine sich hinter den „Zaun des Gesetzes“ zurückziehende Lebensform aufzubrechen, um den Glauben in der Offenheit seiner weltweiten Geltung zu erhalten. Es ist der Entscheidungskampf, den Paulus für die Universalität des Christentums gegen alle partikularen Tendenzen, insbesondere aber gegen die einer „nomistisch“ reglementierten und dadurch zum Ghetto verurteilten Glaubenshaltung führt. Daran gemessen ist es von nur nachgeordneter Bedeutung, daß einzelne Teilstrecken der von Paulus durchmessenen Reisewege wie etwa die im Galaterbrief erwähnten nach Syrien und Kilikien (1,21) im Dunkeln liegen und über seine Tätigkeit an so wichtigen Wirkungsorten wie Ephesus nur bruchstückhafte Informationen erhalten blieben.²⁴

Wichtiger als dieses Informationsdefizit in Detailfragen ist das Wissen um den nahezu das ganze Imperium umfassenden Grundriß des Arbeitsfelds, wichtiger noch die nachdrückliche Beteuerung des Apostels, daß er sein Werk nicht aufgrund äußerer „Beauftragung“, sondern ausschließlich im Gehorsam gegenüber seiner Sendung in Angriff nahm:

Ich versichere euch, Brüder: Das von mir verkündete Evangelium ist nicht nach Menschen Art. Denn ich habe es weder von einem Menschen empfangen noch aufgrund einer Lehre, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi (1,11f).

Vereinbarungen wie die in der Folge erwähnte mit Jakobus, Kephas und Johannes, den als „Säulen“ geltenden Traditionsträgern (2,9), haben daran gemessen fast nur den Charakter von taktischen Absprachen, sosehr sie auf grundsätzliche Vorentscheidungen zurückgehen. Demgegenüber läßt die von Paulus so nachdrücklich betonte Ausschließlichkeit seines „Evangeliums“ und des mit ihm verbundenen Auftrags das Gesetz erkennen, nach dem er angetreten ist. Es ist das „Lebensgesetz“ dessen, der sich von Gott berufen wußte, die Sache Jesu aus der Offenheit des Anfangs in eine erste „Gestalt“ zu übersetzen, sie aus drohender Selbstabschließung in ihre ureigene Freiheit zu überführen und ihr dadurch zur Weltgeltung zu verhelfen.

Der extensiven Erstreckung des von Paulus bestellten Arbeitsfelds entspricht die Intensität seines Verhältnisses zu den von ihm gegründeten Gemeinden. Es ist von einer Innigkeit, die man bei diesem scheinbar ganz nach außen gewandten, der Leistung verpflichteten und auf Wirkung bedachten Menschen kaum vermuten würde. Nicht als trage Paulus die zärtliche Gesinnung, mit der er seinen Gemeinden zugetan ist, jemals zur Schau; im Gegenteil, er hütet sie fast wie ein Geheimnis, das er nur unter Ausnahmebedingungen preisgibt. Um so glaubhafter wirkt dafür dann auch dieses Aufblitzen des Goldgrunds aus der Überlagerung durch die konkreten Gegebenheiten und Alltagsprobleme. Auf geradezu paradigmatische Weise geschieht das im Zusammenhang mit der „apostolischen Selbstdarstellung“ im Ersten Korintherbrief. Im Zug einer sich ständig steigernden Sequenz spricht Paulus hier zunächst vom Zwiespalt der Apostelrolle, die ihm im großen Schauspiel für Welt, Engel und Menschen zugewiesen worden sei. Es ist die Rolle des Außenseiters, der sich für die Wohlsituierten in den Zuschauerrängen „zum Narren machte“. Im Vergleich zu ihrer „Klugheit“ ein Tor, zu ihrer „Stärke“ ein Schwächling, zu ihrer „Reputation“ ein Nichtsnutz, hat er aber doch wie nur je ein Clown gelernt, aus seiner „schwachen Position“ das Beste herauszuholen: standzuhalten, wenn er verfolgt, zu segnen und zu trösten, wenn er beschimpft und verlacht wird (4,9–12). Dem folgt der voll Bitterkeit herausgestoßene Satz, der aus all dem die Summe zieht: „Zum Abschaum der Welt sind wir geworden, verstoßen von allen bis heute“ (4,13). Doch gerade an diesem Tiefpunkt erfolgt der große Umschwung, die für ein echtes Schauspiel charakteristische Peripetie:

Nicht um euch bloßzustellen, schreibe ich das, sondern um euch als meine geliebten Kinder zu ermahnen. Denn hättet ihr auch ungezählte Erzieher in Christus, so habt ihr doch nicht viele Väter. Ich habe euch in Christus Jesus durch das Evangelium gezeugt. Darum ermahne ich euch: Haltet euch an mein Vorbild! (4,14ff).²⁵

Selbst innerhalb dieses „intimen“ Zuspruchs herrscht noch einmal ein Gefälle, da Paulus, wie schon die hochgegriffene Zahl erkennen läßt, mit einer geringschätzigen Handbewegung auf die „Pädagogen“ hinweist, denen er seine eigene Vaterschaft gegenüberstellt. Erst damit kommt er ganz „zur Sache“. Denn das Wort von der Vaterschaft ist, wie schon der der Geschlechtssphäre entnommene Ausdruck „zeugen“ erkennen läßt, anders als in der Parallelstelle des Ersten Thessalonicherbriefs, im strengen und unmittelbaren Sinn gemeint. Dort erinnert er die Adressaten lediglich daran, daß er jeden einzelnen von ihnen „wie ein Vater vorgenommen und beschworen“ habe (2,11); hier appelliert er an die innigste Beziehung, in der er zu seiner Gemeinde steht.

Für sich genommen gibt dieser Appell wichtige Aufschlüsse über die Einstellung des Apostels zu dem durch ihn ausgerichteten Wort. Obwohl er mit ihm nichts verschenkt, was er nicht selbst empfangen hätte (1 Kor 4,7; 9,16f),

stiftet es doch schon durch die bloße Weitergabe eine Beziehung, die den Tatbestand eines Zeugungsverhältnisses erfüllt. Indem er es verkündet, wird er zum Vater seiner Hörer. So wird er es als alter, abgekämpfter Mann im Umgang mit dem entlaufenen Sklaven Onesimus erfahren, der in seiner Ratlosigkeit bei ihm, dem „Gefangenen Christi Jesu“ (Phlm 1,1), Zuflucht sucht und den er, indem er ihn in die Christusbotschaft einweiht, in seinen Fesseln „zeugt“ (1,10). Was diese Wendung an menschlicher Nähe und Verbundenheit beschwört, kommt auf bewegende Weise zum Ausdruck, wenn er dem Adressaten des eigenhändig geschriebenen Briefs erklärt:

Ich schicke ihn dir zurück, ihn, das heißt mein eigenes Herz! (1,12).²⁶

Ihr volles Relief gewinnt diese Aussage jedoch erst, wenn man sie mit dem Selbstzeugnis des Apostels im Zweiten Korintherbrief zusammennimmt, in dem er seinen Offenbarungsempfang auf die Lichtwerdung am Schöpfungsmorgen zurückbezieht (4,6). Da die Schöpfung für ihn die „Tat“ des redenden Gottes ist, wird man schließen müssen, daß für ihn das aus göttlicher Machtvollkommenheit gesprochene Wort kreatorsche, das im Auftrag Gottes weitergegebene Wort dagegen genealogische Verhältnisse stiftet. Durch das Schöpferwort entsteht die Welt, durch das Wort der Heilsbotschaft die elementarste Verwandtschaftsbeziehung, durch die der apostolische Verkündiger zum Vater des durch sein Wort Bekehrten und dieser zu seinem Kind wird. Auch mit dieser Auffassung bewegt sich der Apostel auf den Spuren seines Meisters, von dem ein in einen szenischen Kontext eingebettetes Logion überliefert, daß er seine Verwandten, die ihn aus einem Lehrvortrag heraussufen lassen, mit dem Hinweis auf seine Zuhörer zurückweist: „Meine Mutter und meine Brüder sind die, die das Wort Gottes hören und danach handeln“ (Lk 8,21).

Doch das Wort von der Vaterschaft des Apostels steht in einem noch unmittelbareren Zusammenhang mit der Stelle im Galaterbrief, die sich wie das weibliche Gegenstück zu ihr ausnimmt:

Schön wäre es, von euch jederzeit in guter Absicht umworben zu werden und nicht nur dann, wenn ich bei euch bin, (bei euch), meinen Kindern, um die ich von neuem Geburtswehen erleide, bis Christus in euch Gestalt gewinnt (4,18f).²⁷

Die Entsprechung ist verblüffend. Nicht nur, daß auch hier der Bildgedanke in der metaphorischen Wendung des Ersten Thessalonicherbriefs – „Wie eine Mutter ihre Kinder umsorgt, so waren wir euch zugetan“ (2,7) – vorweggenommen ist; vielmehr markiert die Stelle auch in diesem Fall den Stimmungsumschwung von ironischer Bitterkeit zu liebevoll-zärtlichem Zuspruch.²⁸ In der Entsprechung besteht aber eine entscheidende Differenz, die mit dem Übergang von der Vaterrolle zur Mutterfunktion gegeben ist. Wenn Paulus im Zusammenhang damit davon spricht, daß er um seine Adressaten Geburtswehen erleide, bis Christus in ihnen Gestalt gewinnt, überdehnt er den gewählten Bildgedanken keineswegs. Denn „Mutter“ ist er für die Gemeinden nur in dem

Sinn, daß in ihm das seinen Anfang nimmt, was der Epheserbrief als das „Heranreifen zum Vollmaß der Altersfülle Christi“ beschreibt (4,13). Dieser Lebensprozeß ist in ihnen, wie im Blick auf alttestamentliche Aussagen (etwa Jes 26,17f) ergänzt werden muß, ins Stocken geraten. Deshalb müssen den sie umschließenden Mutterschoß aufs neue die Wehen befallen, damit der Geburtsvorgang zum Abschluß gelangen kann. Denn das Leben, zu dem sie geboren werden sollen, ist erst mit der Ausgestaltung des „Christus-Seins“ in ihnen erreicht.

Doch das Problem liegt nicht in der scheinbaren Überdehnung des Bildgedankens, sondern in dem plötzlichen Übergang von der Vater- zur Mutterrolle. Bei aller Skepsis gegenüber den Versuchen, ein Psychogramm des Apostels zu erstellen, läßt sich dieses Problem nicht ohne Rekurs auf sein Verständnis des Geschlechtlichen lösen. Der erste Eindruck ist, gemessen an heutiger Sinnerwartung, frustrierend. Er scheint eher für ein gebrochenes, zumindest aber distanziertes Verhältnis zur Sexualsphäre zu sprechen. Nicht nur, daß sich Paulus im Zug seiner Polemik gegen die in Korinth verbreitete sexuelle Freizügigkeit dazu versteigt, den Umgang mit einer Dirne in eine geradezu „vitalmystische“ Perspektive zu rücken – „Oder wißt ihr nicht, daß, wer sich an die Dirne hängt, ein Leib (mit ihr) ist?“ (1 Kor 6,16); vielmehr fehlt seinen Äußerungen über die Ehe, was noch ungleich schwerer ins Gewicht fällt, das erotische Element, das er dem unzüchtigen Verhältnis zugesteht. Offensichtlich schreckt ihn der Gedanke, daß die Unzuchtssünde die Integrität des personalen Seins verletzt und dadurch den Tatbestand einer „Tempelschändung“ erfüllt (6,18f) so sehr, daß er in der ehelichen Geschlechtsbeziehung nur ein Zugeständnis an die menschliche Schwäche zu erblicken vermag. Zwar heißt es in seiner Antwort auf die darauf abzielende Anfrage der Gemeinde auch: „Die Frau verfügt nicht über den eigenen Leib, sondern der Mann, und ebenso verfügt auch der Mann nicht über den eigenen Leib, sondern die Frau“ (7,4); doch dient dieser Satz nicht einer vertieften Sicht der geschlechtlichen Lebensgemeinschaft, sondern lediglich ihrer Einordnung in die übergeordnete Aufgabe der geistlichen Selbstverwirklichung: „Entzieht euch einander nicht, es sei denn, im gegenseitigen Einvernehmen eine Zeitlang, um für das Gebet frei zu sein. Dann kommt wieder zusammen, damit euch der Satan nicht versuche wegen eurer Unenthaltbarkeit“ (7,5).²⁹

In der Folge wird diese Position dann freilich zweifach relativiert: einmal dadurch, daß Paulus ausdrücklich von einem „Zugeständnis“ spricht, das er nur deshalb mache, um seinen eigenen Weg der Ehelosigkeit desto kraftvoller empfehlen zu können (7,6f); sodann – und vor allem – durch die eschatologische „Fluchtbewegung“, in der die Gesamtaussage des Apostels begriffen ist:

Denn ich sage euch, Brüder: Die Zeit ist kurz. Daher sollen sich die Verheirateten in Zukunft so verhalten, als seien sie es nicht; die Weinenden, als weinten sie nicht; die Frohen, als freuten sie sich nicht; die Eigentümer, als besäßen sie nicht; die

Nutznießer der Welt, als nutzten sie sie nicht; denn die Gestalt dieser Welt vergeht (7,29ff).

In dieser Perspektive verkürzt sich der Spielraum der Ehe um den entscheidenden Betrag, der ihre Fruchtbarkeit ausmacht. Damit tritt für Paulus ungeachtet der Tatsache, daß bei ihm von einer gnostischen Leib- und Geschlechtsfeindlichkeit nicht die Rede sein kann, gerade das Moment in den Hintergrund, das für die alttestamentliche Auffassung von zentraler und nicht zuletzt auch religiöser Bedeutung gewesen war.³⁰ Von daher wird es verständlich, daß sich für Paulus der Wert der Geschlechtlichkeit, sosehr sie für ihn (nach 1 Kor 7,33) auch eine psychologische Seite hat, fast ganz auf die Befriedigung – und Beschwichtigung – des Trieblebens reduziert; denn: „Besser ist es zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren“ (7,9).

Dennoch bleibt ein schwer hinzunehmendes Rest-Problem, das sich aus der Beobachtung ergibt, daß der wortgewaltige Fürsprecher der Liebe, die für ihn auf unteilbare Weise zugleich Gottes- und Nächstenliebe ist, im Zusammenhang seiner Ratschläge zur christlichen Ordnung des Geschlechtslebens auf dieses Zentralmotiv seiner Verkündigung überhaupt nicht zu sprechen kommt. Auch wenn man von ihm keine Romantisierung der Sexualität erwarten darf, wird hier doch ein Bruch spürbar, der sich nicht nur aus der im Verhältnis zur modernen Auffassung ungleich sachlicheren Einstellung des antiken Menschen zur Geschlechtssphäre erklärt.

Ganz anders stellt sich freilich die Sachlage dar, wenn man sein – als Vater- und Mutterschaft gedeutetes – Verhältnis zu seinen Gemeinden in die Überlegung einbezieht. Unversehens stellen sich dann alle Qualitäten ein, die man bei seinen direkten Äußerungen vermißt. Während dort der kühl-berechnende Ton, der fast nur Nutzwerte zu kennen scheint, befremdet, überrascht jetzt die überströmende Zärtlichkeit und Wärme der Empfindung in seinen Worten um so mehr. Im Hinblick darauf kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß, zusammen mit der ganzen Kreativität, auch die erotische Empfindungskraft in sublimierter Form in die Beziehung des Apostels zu den Adressaten seiner Botschaft, einzelnen wie Gemeinden, eingeflossen ist. Während aus seinen thematischen Äußerungen der kühle „Sachverstand“ spricht, entdeckt er hier sein Herz. Zweifellos hängt das mit der Tatsache zusammen, daß er erst hier, in der Ausübung seines apostolischen Dienstes, seine volle Identität erlangt. Der Seelsorger ist dem Theoretiker um einen Schritt voraus. Daß er nicht auch noch diese beiden Funktionen zum Ausgleich brachte, wird ihm niemand zum Vorwurf machen, der bedenkt, daß Paulus auch mit der emotionalen Durchdringung seines apostolischen Dienstes Neuland betrat und vordem kaum geahnte Dimensionen aufstieß.

Wie aber erklärt sich der geradezu sprunghafte Übergang von der männlichen zur weiblichen Geschlechterrolle? Die überzeugendste Antwort dürfte sich aus der Annahme ergeben, daß Paulus die – spiritualisierte – Geschlechtlichkeit

wie sein apostolisches Amt überhaupt als „Rolle“ versteht.³¹ Das heißt gewiß nicht, daß er in sie nur wie in ein austauschbares Kostüm hineinschlüpft, obwohl sein vielfach gebrauchtes Bild vom An- und Ausziehen, Entkleidet- und Überkleidetwerden dieser Fehldeutung Vorschub leistet. Sie wird schon dadurch aufs nachdrücklichste ausgeschlossen, daß Paulus mit diesem Bild sein Verhältnis zu Christus, das mit seinem Lebensinhalt gleichbedeutend ist, bestimmt. Eine Rolle übernehmen, wie sie ihm durch seinen Christusglauben, sein Apostolat oder auch durch die Spielformen der Sexualität zugewiesen wird, heißt daher für ihn keinesfalls, sich auf eine nur spielerisch-experimentierende Weise auf eine Lebensmöglichkeit einzulassen, um sie bei nächster Gelegenheit mit einer andern zu vertauschen. Nur die „Leichtigkeit“ des Übergangs von der einen zur andern ist damit angedeutet.

Tatsächlich scheint es für Paulus keine Mühe zu kosten, im Verhältnis zu seinen Gemeinden von der Vater- zur Mutterrolle überzugehen. Er kann sich den Korinthern genauso gut als Vater, dem sie ihr wahres Leben verdanken, vorstellen, wie er zu den Galatern von den um sie erlittenen Geburtswehen spricht. Er ist das eine so gut – und so ernst und lebensvoll – wie das andere. Nur ist es für ihn mit der einen Rolle allein nicht genug. Er bedient sich beider, weil sie erst in ihrer Polarität die ganze „Bandbreite“ seiner Empfindungen ausmessen. Aus welcher Rolle er jeweils spricht, dürfte sich letztlich aus der Situation der angesprochenen Adressaten erklären. Den Galatern begegnet er mütterlich, weil sie durch die Intervention der judaistischen Quertreiber in ihrem geistigen Entwicklungsgang zurückgeworfen wurden und deshalb von neuem zu ihrem „Christsein“ geboren werden müssen. Den Korinthern tritt er dagegen als Vater entgegen, weil er in der Autorität dieser Rolle ihrer Neigung zu Parteiungen und Spaltungen am wirksamsten zu begegnen vermag. Zudem „liegt“ ihm diese Rolle besser als die andere. Erlaubt sie ihm doch, mit der väterlichen Milde auch die Strenge des Erziehers zu verbinden, die er nur zu gerne ausspielt, wenn er die Sache des Evangeliums durch den kindlichen Unverstand und Wankelmut seiner Adressaten bedroht sieht. Nicht Herr ihres Glaubens will er sein, sondern Helfer zu ihrer Freude (2 Kor 1,24). Grundsätzlich aber steht ihm beides zu Gebot, Milde wie Strenge: „Was zieht ihr vor: Soll ich mit dem Stock zu euch kommen oder mit Liebe und im Geist der Sanftmut?“ (1 Kor 4,21). Das ist die Sprache des Vaters, des „Vaters der Gemeinden“.

Das von dem Apostel gebotene Vaterbild steht aber nicht nur im Zeichen der drängenden Zeit, sondern kaum weniger auch in dem einer pluralistisch aufgefächerten und dadurch das seelsorgliche Engagement bis zum Zerreißen anspannenden Situation. Mit ihm „antwortet“ er auf eine Vielfalt unterschiedlicher Anforderungen, die ihn zu einer „Plurivalenz“ des missionarischen Einsatzes veranlassen. Fast verwundert über die ihm verbliebene Identität, bemerkt er, daß er „allen alles geworden“ sei. Jedem Anspruch sucht er zu genügen, jedem Maß zu entsprechen. Das bringt in sein Verhalten eine

Flexibilität, die ihn bisweilen an den Rand des Kompromisses treibt und nicht selten der Fehldeutung aussetzt. Und doch übernimmt er damit nur die Verhaltensform, die *Kierkegaard* an Jesus wahrnahm, der im Unterschied zu den übrigen Wohltätern der Menschheit nicht „geht nun wieder“ zu sagen braucht, nachdem er „kommt her“ gerufen hatte, und der auch nicht nur auf die jeweilige Bedürftigkeit abgestimmte Hilfen bietet, indem er dem einen das schmerzstillende Kraut, dem andern den Platz zum Ausruhen zeigt, sondern seine Arme allen Bedrückten und Bedrängten öffnet, um sie alle an sich zu ziehen und unverlierbar bei ihnen zu sein.³²

Nie ist von dieser durch Jesus eröffneten Möglichkeit ein souveränerer und zugleich bewußterer Gebrauch gemacht worden als durch Paulus. Souverän, weil er sich dazu im Bewußtsein seiner Unabhängigkeit entschließt; bewußt, weil er bei der entscheidenden Aussage unübersehbar auf das christologische Schlüsselwort des Galaterbriefs zurückgreift. Dort hatte er von dem in der Zeitenfülle gesandten Gottessohn gesagt: „dem Gesetz unterworfen, damit er die dem Gesetz Unterstehenden loskaufe“ (4,4f). Nun versichert er von sich selbst: „Den unter dem Gesetz Stehenden bin ich, obwohl dem Gesetz nicht unterworfen, ein Gesetzesmensch geworden, um die Gesetzesmenschen zu gewinnen“ (1 Kor 9,21).³³ Was bisweilen den Anschein einer überzogenen Kompromißbereitschaft erweckt, ist somit tatsächlich Ausdruck eines bis an die Identitätsgrenze gespannten Heilswillens, der die Geschlossenheit der eigenen Lebensform opfert, um ein Maximum an Konnex und Einfühlung zu gewinnen. Niemand hat das sensibler registriert als *Gregor von Nazianz*, der von Paulus sagt:

Für die einen denkt, die andern tadelt er. Die einen bezeichnet er als seine Freude und Krone, den andern wirft er Unverstand vor. Mit denen, die den geraden Weg gehen, geht er einträchtig zusammen; die andern, die den bösen Weg einschlagen, hält er zurück. Bald verfügt er den Ausschluß aus der Gemeinde, bald läßt er Liebe walten. Das eine Mal trauert er, dann wieder freut er sich. In einem Fall gibt er Milch zu trinken, im andern teilt er Geheimnisse mit. Zu den einen läßt er sich herab, die anderen zieht er zu sich empor. Bald droht er mit dem Stock, bald gibt er sich sanftmütig. Mit den Hohen erhebt er sich, mit den Demütigen erniedrigt er sich. Einmal bezeichnet er sich als den Letzten der Apostel, das andere Mal beruft er sich auf Christus, der durch ihn redet.³⁴

Zuletzt schlägt in der Formel „allen alles geworden“ aber doch das Zeitmoment, genauer gesagt, das Bild der Endzeit durch. Denn vom Schlußakt der Welt- und Heilsgeschichte gilt für Paulus: „Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird sich auch der Sohn dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles und in allem sei“ (1 Kor 15,28). Es trifft also keineswegs zu, daß Paulus diesen krönenden Gedanken zwar entwickelt, daraus aber, wie ihm vorgeworfen wurde, keine Konsequenzen gezogen habe. Hier ist der Gegenbeweis, nein, er selbst ist der Gegenbeweis. In seinem Lebens- und

Seelsorgestil nimmt er die Figur des alldurchdringenden, allumgreifenden Gottes vorweg. Auch in diesem – innersten – Sinn ist er der „Vater“ der Gemeinden.

Der unablässige Kampf

Zu keinem Zeitpunkt seines Wirkens war es Paulus vergönnt, sich seinem Werk in ungestörter Ruhe zu widmen. Es erging ihm vielmehr wie den aus dem babylonischen Exil zurückgekehrten Juden, von denen es im Buch Nehemia heißt: „Mit der einen Hand bauten sie; mit der andern führten sie das Schwert“ (4,11). In jedem seiner Briefe spiegelt sich, mehr oder minder deutlich, die „Zwei-Fronten-Situation“, in die er sich ständig verwiesen sah. Was er im seelsorglichen Umgang mit den Gemeinden aufbaute, mußte stets auch nach außen hin abgesichert und verteidigt werden. Und in den meisten Fällen komplizierte sich die Lage noch dadurch, daß der Frontverlauf keineswegs klar zwischen innen und außen schied, sondern die Gemeinde selbst zerschnitt und entzweite. Vergleichsweise harmlos gestaltet sich die Sachlage, wenn sich die Geister lediglich, wie dies der Römerbrief für seine Adressaten annimmt (14,1–23), an Speisevorschriften, näherhin an der Erlaubtheit des Genusses von Götzenopferfleisch, scheiden; dramatischer sind die Verhältnisse, wenn in der Gemeinde Spaltungen auftreten, wie dies Paulus durch Nachrichten aus Korinth berichtet wird (1 Kor 1,11ff); am schwierigsten liegen die Dinge jedoch, wenn es in den Gemeinden zu elitären Gruppenbildungen kommt, vor allem dann, wenn sich damit, wie wiederum in Korinth, ein Anspruch auf spirituelle Überlegenheit verbindet.³⁵

Paulus antwortet auf diese unterschiedlichen Herausforderungen mit jeweils darauf abgestimmten Strategien. Wie *Bornkamm* deutlich machte, denkt er nicht daran, den Anstoß der „Schwachen“ am Verhalten der „Starken“ in der Frage des Genusses von Götzenopferfleisch zu bagatellisieren; im Gegenteil: „Er gibt dem Verhalten der Streitenden gegeneinander sogar eine tiefe, letzte Bedeutung, aber freilich in einem anderen Sinn. Wer über den Bruder so oder so urteilt, der maßt sich ein Recht an, das Gott allein zusteht, und richtet den anderen zugrunde, für den doch Christus gestorben ist.“³⁶ Und nicht nur dies; durch ihr Verhalten machen sich „die Streitenden daran schuldig, daß ‚das Gute‘, das Heil Gottes, in der Welt verlästert wird“.³⁷ Paulus überbrückt den Konflikt somit dadurch, daß er ihn in eine letzte, übergreifende Perspektive rückt, in welcher der Konfliktstoff zur Belanglosigkeit herabsinkt. Von ganz anderer Art ist die Strategie, mit der er dem Parteienstreit in Korinth begegnet. „Ich gehöre zu Paulus, ich zu Apollos, ich zu Kephas, ich zu Christus“, lauten die dort umlaufenden Parolen (1 Kor 1,12).³⁸ Der – im Grunde durch den Text schon vorentschiedene – Streit, der über die Frage geführt wurde, ob es in

Korinth neben den Gruppierungen, die sich auf Paulus, Apollos und Kephas beriefen, auch eine eigene „Christuspartei“ gegeben habe, kann wenigstens als Hinweis darauf dienen, daß sich Paulus die Auseinandersetzung mit dieser ungleich schwerer machte als die mit den zunächst genannten Sondergruppen. Der „Christuspartei“ ist, genauer besehen, fast der gesamte Briefwechsel mit Korinth gewidmet, während Paulus den Vertretern der „Apostelgruppen“ lediglich zu bedenken gibt:

Ist denn Christus zerteilt? Wurde etwa Paulus für euch gekreuzigt? Oder seid ihr auf den Paulus-Namen getauft worden? (1,13).

In dieser Sache braucht die ganze Wucht der apostolischen Autorität deswegen nicht eingesetzt zu werden, weil sie, wie Paulus bei der Wiederaufnahme des Themas ausführt, die Folge eines kindlich-unfertigen Glaubens ist. Wer die befestigende und einende Kraft des Glaubens noch nicht voll an sich erfahren hat, kann freilich auf den Gedanken kommen, daß der Sache Christi in separatistischen Sonderformen gedient werden könne; aber auch nur er. Denn:

Was ist Apollos? Und was ist Paulus? Gewiß, ihr seid durch sie zum Glauben gekommen. Sie sind also Diener, ein jeder so, wie der Herr es ihm gegeben hat. Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, Gott aber hat das Wachstum gegeben. So liegt denn weder an dem etwas, der pflanzt, noch an dem, der begießt, sondern allein an Gott, der das Wachstum gibt (3,5ff).

Und noch ein drittes Mal kommt Paulus auf diese vordergründigen Erscheinungen des Parteienstreits zurück, jetzt aber dadurch, daß er die Perspektive umkehrt und – hypothetisch – den Standpunkt der im Glauben gereiften und gefestigten Adressaten einnimmt. Waren ihre Zugehörigkeitsparolen Ausdruck eines noch unfertigen, in heteronomen Abhängigkeiten begriffenen Glaubens, so erscheint jetzt alles in einem neuen Licht. Denn der Christ gehört nicht zu irgendeinem Parteiführer; vielmehr gilt:

Alles gehört euch, Paulus, Apollos, Kephas, Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft: Alles gehört euch; ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott (3,21ff).

Ganz anders liegen die Dinge im Fall der „Christuspartei“, die durch ihre in Fluchworten artikulierten Absage an den geschichtlichen Jesus (12,3) zugleich die Brücke zur geschichtlich gewordenen und hierarchisch verfaßten Gemeinschaft abbricht. Daher die Auflehnung gegen die Autorität des Apostels, der angeblich die untrüglichen „Apostelmerkmale“ vermissen lasse (2 Kor 10,12ff).³⁹ Daher die befremdliche Rücksichtslosigkeit gegenüber den sozial Schwachen und Bedürftigen bei der Feier des Herrenmahls (1 Kor 11,20ff).⁴⁰ Und daher vor allem die seltsame Indifferenz in der Frage einer Auferstehung der Toten (15,12).⁴¹

Auf diese frontale Herausforderung antwortet Paulus mit dem Einsatz seines gesamten Kräftepotentials. Anders als im Galaterbrief, wo ihm alles an der

„Neuheit“ seines von Gott empfangenen Evangeliums gelegen ist, spielt er hier – sogar zweimal – seine Traditionsverhaftung aus. Den anarchisch-unsozialen Verhältnissen bei der Eucharistiefeier tritt er mit der „Erinnerung“ an das Handeln Jesu beim letzten Abendmahl entgegen (11,23ff), aus dem er die an das Gewissen seiner Adressaten rührende Folgerung zieht: „Sooft ihr von diesem Brot eßt und aus diesem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn bis zu seiner Wiederkunft“ (11,26).⁴² Im Streit um das rechte Verständnis der Auferstehung spielt er, zusammen mit den Auferstehungszeugen der ersten Stunde, sein eigenes Damaskuserlebnis (15,8) aus. Gleichzeitig setzt er der ekstatisch vorweggenommenen Parusie, wie sie von der „Christuspartei“ bei ihren charismatischen Versammlungen gefeiert wurde, sein Bild vom letzten Akt der Welt- und Heilsgeschichte entgegen: Wenn Christus, dem Vollender, alles unterworfen ist, wird er sich seinerseits Gott unterwerfen, damit er alles und in allem sei (15,28). Wenn dazu das Signal vom Himmel her ertönt, wird, wie Paulus nun seinerseits in ekstatischer Rede sagt, das „Vergängliche mit Unvergänglichkeit und das Sterbliche mit Unsterblichkeit bekleidet werden“ (15,53). Wenn aber das geschieht, erfüllt sich das (aus Jes 25,8 und Hos 13,14 kombinierte) Schriftwort:

Verschlungen ist der Tod vom Sieg.

Tod, wo ist dein Sieg?

Tod, wo ist dein Stachel? (15,54f).⁴³

Demgegenüber stützt sich Paulus bei der Abwehr der Angriffe auf sein Apostolat ausschließlich auf seine eigene Kompetenz. Der Vorgang erinnert unwillkürlich an die Entstehungsgeschichte von *Augustins* „Konfessionen“, zu deren Abfassung sich ihr Autor nicht zuletzt durch „enthüllende“ Hinweise der Donatisten auf sein Vorleben veranlaßt sah.⁴⁴ Daß Paulus ähnlich reagiert, ist schon daran abzulesen, daß er mit Ausnahme des Galaterbriefs nirgendwo mit so vielen Daten seiner äußeren und inneren Biographie aufwartet wie bei der Abwehr der gegen sein Apostelamt gerichteten Angriffe.⁴⁵ Obwohl die These, daß sich in den fraglichen Passagen des Zweiten Korintherbriefs (10,1–13,10) wesentliche Teile des (2,4 und 7,8) erwähnten „Tränenbriefs“ erhalten haben, keine ungeteilte Zustimmung fand, spricht doch vieles für eine thematische Einheit dieser Kapitel, die ausschließlich der Verteidigung der „Legitimität des Apostels“ (*Käsemann*) gewidmet sind.⁴⁶ Der Vorgang erinnert an eine Beschwörungsszene. Mit großer Gebärde hält Paulus dem Ansturm der gegnerischen Attacken sein – auf dem Höhepunkt aus dem Kontrastbild der Feinde erhobenes – geistiges Portrait entgegen:

Sie sind Hebräer – ich auch. Sie sind Israeliten – ich auch. Sie sind Nachkommen Abrahams – ich auch. Sie sind Diener Christi – jetzt rede ich ganz unsinnig: ich noch mehr! (11,21ff).

Unmittelbar schließt sich daran der Katalog der von Paulus in der Ausübung seines apostolischen Dienstes erduldeten Leiden, Mißhandlungen, Entbehrungen, Gefahren und Strapazen an, durch den das Selbstportrait, Zug um Zug, zum Passionsbild verschattet wird.⁴⁷ Unschlüssigkeit besteht wie in der Frage der literarischen Fixierung der Antwort auch in der genaueren Bestimmung der gegnerischen Angriffe. Unbestreitbar ist lediglich die Tatsache, daß es sich nicht um die Denunzierung von Fehlleistungen und Mißgriffen, sondern um eine ausgesprochene „Mängelrüge“ handelt. Was die im Kreis der korinthischen Enthusiasten angesiedelten Kritiker an Paulus vermissen, sind die „Apostelmerkmale“ (*Käsemann*), die Qualitäten eines „Gottesmannes“ (*Bieler*), die überzeugenden Beweise einer pneumatischen Begabung (*Friedrich*), ja sogar die von der Christuspartei geforderten Kriterien des wahren Christseins (*Güttgemanns*).⁴⁸ Da Paulus durch seine Polemik gegen das ausufernde Charismenwesen in Korinth die Hände gebunden sind, kann er auf diese Angriffe schwerlich im Stil des Galaterbriefs, also mit dem Hinweis auf sein mystisches Berufungserlebnis, antworten;⁴⁹ insofern ist ihm tatsächlich, wie *Schmithals* beobachtete, die „Auswahl seiner Waffen“ durch die Gegner vorgeschrieben.⁵⁰

Was ihm in diesem Dilemma, sich verteidigen zu müssen und doch das durchschlagendste Argument nicht ausspielen zu können, bleibt, ist allein der „Empfehlungsbrief“, der ihm durch seine Leidensgeschichte „auf den Leib geschrieben“ wurde. Im Vertrauen darauf, daß unter denen, die durch seine Kreuzespredigt für Christus gewonnen wurden, diese Sprache verstanden werde, zeigt er – wie im Epilog des Galaterbriefs (6,17) – seine Wunden. Damit wiederholt er in spiegelbildlicher Umkehrung die von den Evangelienchriften berichtete Geste des Auferstandenen. Diente sie dem Erweis der Identität des Erhöhten mit dem Erniedrigten und Gekreuzigten, so verfolgt die autobiographische „Demonstration“ des Apostels das entgegengesetzte Ziel: Sie will in der Passionsgestalt, als die er sich vorstellt, die gerade in der menschlichen Schwachheit wirksame Kraft Gottes zum Vorschein bringen.⁵¹ Das betont das Schlußwort der „Narrenrede“:

Viel lieber also will ich mich meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi auf mich herabkommt. Deshalb gefallen mir meine Schwachheiten, Mißhandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus zu ertragen habe. Denn wenn ich schwach bin, bin ich stark (2 Kor 12,9f).

Wie das Schluß-Paradox erkennen läßt, zeichnet sich hier in der „Inkongruenz von Person und Werk“ etwas von jener Größe ab, die durch die „Kontaktmetamorphose“ einer eher schwachen Natur mit einer sie über sich hinausreißenden Realität zustande kommt (*Seeberg*). Was in dieser dramatischen Selbstdarstellung des Apostels vor sich geht, ist, mit *Schmithals* gesprochen, eine grandiose Ausarbeitung dessen, was grundsätzlich schon mit dem Bildwort vom „Schatz im Tongefäß“ gesagt war: Gerade an den von ihm ohne

Selbstschonung einbekannten Schwächen sollen die Adressaten das Übermaß an Kraft und Herrlichkeit erkennen (4,7), das Gott in das zerbrechliche Gefäß seiner von allen Seiten bedrängten, attackierten und angegriffenen Existenz hineinlegte (4,17).⁵² Indessen käme es nicht zu diesem überwältigenden Selbsterweis, wenn sich Paulus in seinem „Beweisnotstand“ nicht wie kaum einmal sonst der suggestiven Gewalt seiner Sprachkraft überließe. Nicht die Serie der von ihm aufgeführten Fakten – das Wort ist die Waffe, mit der er sich, einer übergreifenden Logik folgend, der Angriffe auf sein Apostelamt erwehrt, das er doch nur dem Zuspruch des sich ihm offenbarenden Gottes verdankt. Mit den Gesetzen der Rhetorik ist das Sprachereignis der „Narrenrede“, so virtuos Paulus die Möglichkeit des Rhetorischen in ihr ausspielt, nicht zu fassen.⁵³ Wie in der Schlußfuge des Credo in *Beethovens* Missa solemnis kommt es auch hier zu jenem hohen Augenblick, wo sich die Aussage aus den „syntaktischen“ Bedingungen löst und in einen Schwebезustand gerät, in dem sie allein noch „durch und für sich selber spricht“.⁵⁴ Während jedoch Beethoven diese Wirkung durch souveränen Gebrauch der kontrapunktischen Kunstmittel erzielt, kommt sie bei Paulus durch eine radikale Dekomposition des literarischen Stils zustande. Die literarische Diktion schlägt in die gesprochene zurück. Hektisch, als sei er in die Enge getrieben und könne er sich des auf ihn eindringenden Gegners nicht mehr anders erwehren, schreit Paulus die ganze Serie der Leiderfahrungen heraus, die für seine Verteidigung spricht:

Große Mühen . . . , häufige Gefängnisstrafen, eine Menge von Schlägen, vielfache Todesnot, fünfmal die jüdische Prügelstrafe, dreimal ausgepeitscht, einmal gesteinigt, dreimal bei einem Schiffbruch, eine Nacht und einen Tag auf hoher See, oft auf Reisen, gefährdet durch Flüsse, gefährdet durch Heiden, gefährdet in Städten, gefährdet in Wüsten, gefährdet auf dem Meer, gefährdet durch falsche Brüder, geplagt von Mühe und Not, geplagt durch schlaflose Nächte, geplagt durch Hunger und Durst, durch häufiges Fasten, durch Kälte und Blöße, und dazu noch, abgesehen von allem anderen, der tägliche Andrang zu mir, die Sorge für alle Gemeinden; denn: Wer ist schwach, und ich werde es nicht mit ihm? Wer leidet Anstoß, und es geht mir nicht brennend nah? Wenn also schon geprahlt sein soll, dann will ich meine Schwachheit hervorkehren! Gott, der Vater des Herrn Jesus, der gepriesen sei in Ewigkeit, weiß, daß ich nicht lüge (11,23–31).

Wenn nach *William Wrede* zwei Tonarten unterschieden werden müssen, in denen die Gedanken des Apostels gesetzt sind, die jüdische und die griechische,⁵⁵ wird hier die ihnen noch vorgeordnete hörbar, die menschliche, in die Paulus wie nur je einer verfällt, der sich bis ins Innerste hinein angegriffen und herausgefordert sieht. Was sich in diesem Stück des „Tränenbriefs“ erhielt, ist nicht nur das stilbildende Paradigma eines autobiographischen Redens, mit dem, wenn auch vorbereitet durch die sprachgeschichtliche Leistung Jesu und der alttestamentlichen Propheten, eine neue Epoche in der menschlichen Sprachgeschichte beginnt, sondern ein sprachlicher Ausbruch von einer Gewalt, die das ganze Gesetz des Redens an sich reißt.

Ungleich differenzierter als Wrede hatte längst zuvor schon *Augustinus* den stilistischen Aufbau des paulinischen „Leidenskatalogs“ analysiert.⁵⁶ Selbst ein Schlafender, meint er, müsse etwas von dem reißenden Sprachfluß der Stelle bemerken, während einem Wachenden die Größe der in ihr bekundeten Weisheit in die Augen springe. Der Sachverständige aber erkenne, ungeachtet der stürmischen Eskalation, den kunstvollen Aufbau, der von einer zweigliedrigen Wendung zu Beginn zu komplexen Wortfügungen fortschreite und darauf wieder einfachere Bildungen folgen lasse, bis schließlich die durch die ungeheure Steigerung „außer Atem geratene“ Stelle (quasi anhelans locus) mit einer wiederum zweigliedrigen Wendung beschlossen werde. Eine stilistische Feinheit besonderer Art bestehe außerdem darin, daß Paulus nach dem krönenden Gotteslob die Episode von seiner dramatischen Flucht über die Stadtmauer von Damaskus einflechte (11,32f), durch die er sich wie dem Leser eine kleine Ruhepause gewähre.

Bei aller Bewunderung des augustinischen Sachverstands ist man heute doch eher geneigt, sich dem instinktiven Eindruck des „Schlafenden“ zu überlassen, weil es zweifellos mit dem sprachlichen Duktus der „Narrenrede“ zusammenhängt, daß Paulus dann doch für einen Augenblick von der ihm „zudiktierten“ Strategie abläßt und, wenn auch nicht auf sein Damaskuserlebnis, so doch auf seine mystischen Erfahrungen zu sprechen kommt. Dabei macht die seltsam distanzierte Rede in der dritten Person deutlich, daß dies durchaus in dem Bewußtsein geschieht, in strategischer Hinsicht aus der Rolle gefallen zu sein:

Ich kenne einen Christenmenschen, der vor vierzehn Jahren bis in den dritten Himmel entrückt wurde; ich weiß freilich nicht, ob im Leib oder außerhalb des Leibs: Gott weiß es. Und ich weiß von eben diesem Menschen, daß er ins Paradies entrückt wurde – ob im Leib oder außerhalb des Leibes, weiß ich nicht: Gott weiß es – und unsagbare Worte zu hören bekam, die kein Mensch nachsprechen kann. Für eben diesen will ich mich rühmen; für mich selbst aber nicht, es sei denn meiner Schwachheiten. Freilich: Wenn ich mich rühmen wollte, wäre ich kein Narr; denn ich würde nur die Wahrheit sagen. Aber ich verzichte darauf, weil ich von keinem höher beurteilt werden möchte als nach dem, was er an mir sieht oder von mir hört. Damit ich mich wegen des Übermaßes der Offenbarung nicht überhebe, wurde mir ein Stachel ins Fleisch gestoßen. Ein Satansengel versetzt mir Faustschläge, damit ich mich nicht überhebe. Sineetwegen habe ich dreimal den Herrn angerufen, daß er von mir ablasse. Er aber sagte zu mir: Meine Gnade genügt dir; denn die Kraft kommt in der Schwachheit zur Vollendung. Lieber will ich mich darum meiner Schwachheiten rühmen, damit sich die Kraft Christi auf mich herablasse. Ja, ich freue mich über die Niederlagen, Mißhandlungen, Demütigungen, Verfolgungen und Bedrängnisse für Christus; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark! (12,2–10).⁵⁷

Die mit diesen Worten ausklingende „Narrenrede“ setzt nicht nur ein sprachgeschichtliches, sondern zuvor schon ein lebensgeschichtliches Signal. Wer derart eruptiv redet, sieht sich nicht nach Art einer nur selten auftretenden „Grenzsituation“ zum Kampf gezwungen, sondern fortwährend in kämpferische Auseinandersetzungen verstrickt. Nur der von Wrede gebrauchte Aus-

druck „Lebenskampf“ wird diesem Tatbestand voll gerecht.⁵⁸ Denn dieser Begriff macht nicht nur deutlich, daß sich Paulus während seiner gesamten Wirksamkeit in einer Kampfsituation befand, sondern ebenso sehr, daß dieser Kampf mit mindestens gleicher Härte an der Außenfront wie im Binnenbereich ausgetragen wurde. Dabei läuft es auf dasselbe hinaus, ob man den Schwerpunkt dieser äußeren Auseinandersetzung mit Wrede als Kampf um die christliche Freiheit oder mit *Karl Holl* als das Ringen um die Weltgeltung des Christentums bestimmt.⁵⁹ Denn in den beiden Bestimmungen geht es um ein und dieselbe, nur aus verschiedenen Perspektiven besehene Sache. Ein Unterschied besteht nur darin, daß es Paulus bei seinem Versuch, die Sache Christi in den Welthorizont zu stellen, eher mit dem „stummen Widerspruch“ jener Kreise zu tun hat, die diese Sache ungleich besser im „Schutzbereich“ der kleinen Gruppe, zumindest aber hinter sicheren Ghettomauern aufgehoben sahen, während der Kampf um das Freiheitsrecht des Christen mit ebenso großer Offenheit wie Erbitterung ausgetragen wurde.

Entsprechend unterschiedlich sind die von Paulus jeweils angewandten Strategien. Die erste besteht darin, daß er seine Botschaft, fast synchron zu dem Verlauf seiner Missionsreisen, in jeweils größere Horizonte stellt. Ist es im Galaterbrief der Horizont der „Freiheit“, bei dessen Gewinnung noch die ganze Mühe des Ablösungsprozesses spürbar wird, so im Ersten Korintherbrief der Horizont der – in bewußtem Kontrast zur philosophischen Weltorientierung entwickelten – „Weisheit“, während sich im Römerbrief bereits die im Blick auf die „Fernsten“ formulierte Frage stellt: „Wie sollen sie den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie noch nichts gehört haben? Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt?“ (10,14).

Daß in dieser eher stillschweigenden Auseinandersetzung mit den Befürwortern eines Ghetto- und Konventikelchristentums die ungleich stärkeren Argumente in der Hand des Apostels liegen, macht die Vertiefung des von ihm jeweils skizzierten Christusbilds deutlich. Ist Christus im Galaterbrief – vereinfachend gesprochen – vor allem der Befreier vom Fluch des Gesetzes (3,13), so im Ersten Korintherbrief der „von Gott zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung“ Gemachte (1,30).⁶⁰ Demgegenüber steht im Zentrum des Römerbriefs der in strenger Antithetik zum jüdischen Gerechtigkeitsideal entwickelte Gedanke von Christus als dem universalen Heilbringer, der alle „vom Gesetz der Sünde und des Todes befreite“ (8,2) und, Juden wie Heiden, seine alle Daseinsgewalten überwindende Liebe zuwendet (8,34–39). Gestützt auf dieses alle Grenzen übergreifende Christusbild, kündigt Paulus im Römerbrief seinen geplanten Aufbruch in die westliche Hemisphäre des Reiches an (15,24), der dadurch in einem höheren als nur von den Umständen diktierten Sinn zum „Testament“ (*Bornkamm*) des Apostels wurde.⁶¹

Ganz anders gestaltet sich der Kampf um die christliche Freiheit, der den Tatbestand eines „Nahkampfs“, streckenweise sogar eines „Handgemenges“

erfüllt. Denn die paradoxe Situation, vor die sich Paulus hier gestellt sieht, bringt es nicht nur mit sich, daß er im Galaterbrief das Freiheitsrecht des Christen gegen seine ungebrochene Bewunderung des mosaischen Gesetzes (3,19–25) durchsetzen muß, sondern daß er sich gleichzeitig auch gezwungen sieht, die erkämpfte Sache im Zweiten Korintherbrief mit „verkehrter Frontstellung“ gegen libertinistischen Mißbrauch abzusichern. Aus diesen gegensinnigen Implikationen erklärt sich zweifellos die bis an die Grenzen der Ungerechtigkeit getriebene Härte und Bitterkeit dieses Kampfes. So wird derselbe Paulus, der im Galaterbrief soeben noch wünschte, „mit anderer Stimme“ zu seinen schwankend gewordenen Adressaten sprechen und ihnen dadurch die um sie ausgestandenen Geburtswunden fühlbar machen zu können (4,19f), in einer für jüdische Ohren geradezu blasphemischen Weise sarkastisch, wenn er den Befürwortern des Gesetzes und damit auch der Beschneidung rät, sich doch lieber gleich kastrieren zu lassen (5,12).⁶²

Mit vergleichbarer Schärfe rechnet er mit seinen Gegnern aus den Reihen der korinthischen Enthusiasten ab, die durch ihren exzessiven Freiheitsanspruch die kaum gerettete Sache in Mißkredit bringen. In kühner Wortbildung nennt er sie „Überapostel“ (2 Kor 11,5); doch läßt er sich fast schon im selben Atemzug dazu hinreißen, sie als „Lügenapostel“, „unehrliche Arbeiter“ und als Lichtengel getarnte „Satansdiener“ zu beschimpfen (2 Kor 11,13f). Hier wie dort ist Paulus nicht nur bis aufs Blut gereizt, sondern zu einem Kampf gegen ureigene Wertschätzungen und Interessen gezwungen; nur so sind diese maßlosen Ausbrüche zu erklären. Tiefes Ressentiment wird aber auch im Umgangston mit den jeweiligen Adressaten hörbar. Die Empfänger des Galaterbriefs, die ihn in der Stunde ihrer Bekehrung „wie einen Engel Gottes, ja wie Christus Jesus selbst aufgenommen“ hatten (4,14), fragt er:

Wo ist euere Begeisterung geblieben? Ich kann euch bezeugen: Ihr hättet euch, wäre es möglich gewesen, die Augen ausgerissen, um sie mir zu geben. Bin ich nun euer Feind geworden, weil ich euch die Wahrheit sage? (4,15f).

Und noch bitterer klingen die Vorwürfe, die er den für die „Überapostel“ eingenommenen Adressaten des Zweiten Korintherbriefs macht:

Ihr nehmt es ja hin, wenn irgendeiner daherkommt und einen anderen Jesus verkündet, als wir ihn verkündet haben; wenn man euch einen anderen Geist suggeriert, als ihr ihn empfangen habt; oder wenn man euch ein anderes Evangelium lehrt, als ihr es angenommen habt. Aber ich denke doch, daß ich den Überaposteln keineswegs nachstehe! (11,4f).

Dennoch fehlt es in dieser düsteren Kampfszene nicht an beglückenden Auflichtungen. Zwar geht Paulus nicht so weit wie Jesus, der seine Angriffe bisweilen so stilisiert, daß sich im Bild des Gegners sein eigener Liebeswille spiegelt,⁶³ und der nach der Darstellung des Johannes-Evangeliums sein Innerstes wiederholt in ausgesprochene Kampfsituationen hineinspricht.⁶⁴

Wohl aber läßt er sich in der Hitze des Gefechts zu Geständnissen hinreißen, die bisweilen einer „Selbstentblößung“ gleichkommen. Nach den heftigen Ausfällen des Galaterbriefs geschieht das in dem grandiosen Schlußwort, mit dem Paulus nicht nur das ganze Schreiben besiegelt, sondern sich auch über die Misere des Kampfes erhebt:

In Zukunft setze mir niemand mehr zu; denn ich trage die Malzeichen Jesu an meinem Leib! (6,17).

Ähnliches ereignet sich im Zweiten Korintherbrief zu Beginn der großen Auseinandersetzung, wenn Paulus – wie in einem letzten Aufatmen und doch schon im Vorgefühl des Konfliktes – seinen Adressaten versichert:

Ich liebe euch mit der Eifersucht Gottes; ich habe euch einem einzigen Mann verlobt, um euch als reine Jungfrau zu Christus zu führen (11,2).

Die Stelle ist gleichzeitig dazu angetan, eine Brücke von der Kampfposition des Apostels zu seiner Vaterrolle zu schlagen. Was ihn seine Gemeinden mit väterlicher, um nicht zu sagen mit mütterlicher Sorge umhegen läßt, ist seine Liebe, die ihm die Aufgabe eines „Brautführers für Christus“ zuweist. Was ihn gleichzeitig aber auch zu Ausbrüchen von eruptiver Heftigkeit hinreißt, ist die Eifersucht, zu der diese Liebe aufflammt, sobald sie ihr Ziel gefährdet sieht. Doch damit ist noch nicht einmal das Letzte gesagt. Denn das Zentrum dieser Eifersucht liegt gar nicht im Herzen des Apostels, sondern im Herzen Gottes. Er gibt sich ihr hin, stellvertretend für den, der eigentlich betrogen wird, wenn sich die Gemeinden, irregeleitet durch ein anderes Evangelium, von der einen unteilbaren Heilsbotschaft abwenden. Weil es keine platonische, sondern eine leidenschaftlich gehegte Liebe ist, die der Apostel für seine Gemeinden empfindet, kann er werben und kämpfen, segnen und fluchen, ohne dabei einem anderen Impuls zu folgen als dem seiner – Liebe.

Der Gefangene Christi

Auch die Lebensgeschichte des Apostels Paulus steht im Zeichen der fundamentalen Tatsache, daß aus christlicher Sicht dem Leiden ein höherer Stellenwert zukommt als der Leistung und der Tat. Denn das Christentum unterscheidet sich von allen anderen Gestaltungskräften der Menschheitsgeschichte dadurch, daß an seinem Anfang nicht der Entwurf einer neuen Lebensordnung, nicht eine geschichtsmächtige Idee und kein politischer Gewaltakt steht, sondern, mit dem Zentralthema der paulinischen Heilsverkündigung gesprochen, der gekreuzigte Christus. Kein Wunder, wenn dieses „Gesetz“ auch auf den um lückenlose Christus-Nachfolge bemühten Apostel durchschlug. Von da aus tritt ein sonst leicht übersehener Zug seiner Kampfesführung ins Licht. Schon im Galaterbrief liegt diese keineswegs ausschließlich im Spannungsfeld von Offensive und

Defensive. Vielmehr beginnt Paulus die große Auseinandersetzung damit, daß er den Adressaten seine „Schwäche“ beim ersten Auftreten in ihrem Bereich in Erinnerung ruft:

Ihr wißt, daß ich krank und schwach war, als ich zum ersten Mal das Evangelium verkündete; ihr aber habt auf meine Schwäche, die bei euch doch Anstoß erregen mußte, nicht mit Verachtung und Abscheu geantwortet; vielmehr habt ihr mich wie einen Engel Gottes aufgenommen, ja wie Christus Jesus selbst (4,13).⁶⁵

Und kaum weniger springt nun auch der Umstand in die Augen, daß der vehemente Waffengang mit einer Demonstration der von Paulus erlittenen Wunden endet. Vor diesem Hintergrund tritt auch die Argumentation des Zweiten Korintherbriefs in ein neues Licht. Vom Vorwurf der Kritiker her, die an Paulus das schwächliche Auftreten bemängeln, wären Argumente im Stil der zu Eingang des Ersten Korintherbriefs erwähnten „Beweise des Geistes und der Kraft“ zu erwarten gewesen. Aber das Gegenteil ist der Fall. Paulus erbringt zwar einen kerygmatischen „Kraftbeweis“, dies aber dadurch, daß er einen Passionsweg nachzeichnet, wie ihn vor und nach ihm kein anderer in der Nachfolge des erniedrigten und bis zum Tod gehorsamen Christus durchschritt.

Tatsächlich wird der Zusammenhang erst voll verständlich, wenn man ihn in die Perspektive der Nachfolge rückt. Denn das Psychogramm, das Paulus von sich selbst bereithält – ein fanatischer Kirchenverfolger, ein lückenloser Gesetzeserfüller (Phil 3,6) –, läßt ausschließlich aktive Eigenschaften in seinem Persönlichkeitsbild hervortreten. Nichts deutet auf Passivität oder gar auf Leidensbereitschaft hin. Daß sich die Figur des Apostels, auch in seiner eigenen Sicht, mehr und mehr dann doch zur Passionsgestalt wandelt, ist nur in zweiter Linie durch die ungemein widrigen und leidvollen Bedingungen zu erklären, unter denen er sein Missionswerk ausführen mußte. Hauptgrund ist sein Bestreben, Christus kennenzulernen in der Gemeinschaft mit seinen Leiden und in der Gleichförmigkeit mit seinem Sterben (3,10). Vom Gekreuzigten, seinem einzigen Erkenntnisinhalt (1 Kor 2,2), wurde er in einer Weise „in Mitleiden-schaft gezogen“, daß er sich mit ihm ans Kreuz geschlagen (Gal 2,19) und dadurch „der Welt gekreuzigt“ (6,14) fühlt. Was die existentielle Seite der paulinischen Mystik anlangt, ist sie nach Ausweis dieser Stellen eindeutig Kreuzesmystik. Deshalb erschließt sich dem Apostel die Verbundenheit mit Christus vornehmlich im Medium seiner Schwäche und der von ihm erlittenen Demütigungen, Kränkungen, Peinigungen und Qualen.

Am vornehmlichsten kommt das in der Selbstbezeichnung des Apostels zum Ausdruck, die den persönlichsten seiner Briefe, den Philemonbrief, eröffnet: „Paulus, Gefangener Christi Jesu“ (1,1).⁶⁶ Als selbstgewählter Name hat diese Charakteristik, die für Paulus gleichrangig ist mit seiner Selbstpräsentation als „Apostel“ (Gal 1,1; 1 und 2 Kor 1,1) und „Sklave Jesu Christi“ (Gal 1,10; Phil 1,1; Röm 1,1), eine über die Bezeichnungsfunktion hinausgehende Bedeutung,

die am besten der Situationsschilderung zu Eingang des Philipperbriefs zu entnehmen ist:

Ich möchte euch wissen lassen, Brüder, daß meine Lage eher zum Fortschritt des Evangeliums ausgeschlagen ist. Denn im ganzen Prätorium und bei allen anderen hat es sich herumgesprochen, daß ich um Christi willen Fesseln trage. Die meisten der Brüder im Herrn wurden durch meine Fesseln ermutigt, nur um so unerschrockener das Wort Gottes zu verkünden. Einige verkünden Christus zwar aus Neid und Streitsucht, andere aber in guter Absicht: die einen aus Liebe, weil sie wissen, daß ich zur Verteidigung des Evangeliums bestimmt bin; dagegen predigen die andern Christus aus Streitsucht, nicht in redlicher Gesinnung, weil sie meinen, mir so in meinen Fesseln noch schwereren Kummer zufügen zu können. Doch was macht das aus? Wenn nur auf alle Fälle, sei es in unlauterer oder redlicher Absicht, Christus verkündet wird. Darüber freue ich mich (1,12–18).

Dieser Schilderung zufolge sieht sich Paulus, topologisch ausgedrückt, an den „falschen Platz“ verschlagen. Zur „Verteidigung und Bekräftigung des Evangeliums“ bestimmt (1,7), ist er im Doppelsinn des Ausdrucks zur Gefangenschaft „verurteilt“ und damit in einen ihm denkbar fremden Zustand versetzt. Man könnte geradezu von einer „situativen Selbstentfremdung“ sprechen. Denn die Ordnung der Fakten und Aktivitäten, Herausforderungen und Reaktionen, in der sein bisheriges Leben verlief, ist ihm mit einem Schlag auf unabsehbare Dauer ferngerückt. An ihre Stelle trat der ihm höchst ungemäße Zustand totaler Abhängigkeit – „in Fesseln“ (1,17) –, Fremdbestimmung und Ungewißheit; denn er weiß nicht, auf welche Weise sich seine Erwartung, daß Christus an seinem Leib verherrlicht werde, in Erfüllung geht, „ob durch Leben oder durch Tod“ (1,20).

„Der Gefangene Christi“ – dieser neue Name darf freilich nicht dahin verstanden werden, als füge sich Paulus einfach in die neue Situation mit allen Konsequenzen einschließlich derjenigen, daß seine Missionsarbeit durch sie jäh unterbrochen, wenn nicht gar beendet ist. Vielmehr liefert die Dokumentation der von Grund auf gewandelten Lage in Gestalt der „Gefangenschaftsbriefe“ einen beredten Gegenbeweis. Auch unter den vielfach erschwerten Bedingungen versucht Paulus der Sache Christi weiter zu dienen – mit dem Erfolg, daß seine Lage „eher zum Fortschritt des Evangeliums ausschlägt“ (1,12). Denn die Mehrzahl der Gesinnungsgefährten fühlt sich durch die Fesseln des Apostels bewogen, in die Bresche zu springen und „um so unerschrockener“ für den neuen Glauben zu werben (1,14). Freilich bleibt auch der unvermeidliche Begleiteffekt nicht aus. Denn auch die Gegner des Apostels verstehen seine Gefangenschaft als Signal, die alten Konflikte neu zu entfachen und, zur Erschwerung seines Kummers, Form und Inhalt seiner Verkündigung streitsüchtig in Frage zu stellen (1,15.17).⁶⁷

Doch die Gefangenschaft hat den kämpferisch gesinnten Apostel eingelehrt: Gelassenheit. Deswegen reagiert er auf die gegnerischen Umtriebe

längst nicht mehr so ungestüm wie bei früheren Anlässen. Ein neuer, beruhigter Ton bestimmt sein Urteil:

Doch was macht es aus? Wenn nur auf alle Fälle, ob hinterhältig oder aufrichtig, Christus verkündet wird. Darüber freue ich mich (1,18).

Nicht das Interesse – und schon gar nicht die Hinterlist – der jeweiligen Prediger, sondern allein die Sache gibt den Ausschlag. Sie wird sich, wenn sie nur erst zur Geltung gebracht wurde, eigengesetzlich durchsetzen. Diese Gewißheit überblendet die unerfreulichen Begleitumstände. Denn auf die Sache, das weiß gerade der Gefangene Christi, ist mehr Verlaß als auf Menschen. Das gibt ihm, bei aller Vermehrung seines Kummers, Anlaß zu Genugtuung und Zuversicht.

Der Philipperbrief bildet die Wegscheide im Ganzen der Gefangenschaftsbrieft. Denn in der Gelassenheit verbirgt sich nicht nur das Vertrauen auf die Sache, sondern auch – das Herz. Und das schlägt trotz der im Galaterbrief aufklingenden Zärtlichkeit nirgendwo so vernehmlich wie hier. Schon im Briefeingang macht Paulus der Lieblingsgemeinde in Philippi – seiner Erstgründung auf europäischem Boden – das Geständnis, daß er sie im Herzen trage und sich mit der Zärtlichkeit Jesu Christi nach ihr sehne (1,7f). Doch der volle Herzton klingt ebenso in der mystischen Selbstaussage, dem Höhepunkt des Schreibens (3,7–16), und nicht weniger in dem bewegenden Aufruf zur Freude und Zuversicht durch, der in die Verheißung des alles Erdenken übersteigenden, Herzen und Gedanken in Christus bewahrenden Gottesfriedens ausmündet (4,4–7).⁶⁸

Die kaum noch vorstellbare Steigerung bringt der vom Standpunkt eines wiederholten Rollentausches aus verfaßte Philemonbrief, der sich damit, wenngleich unausdrücklich, das kategoriale Instrumentarium der Theater- und Rollenwelt zu eigen macht.⁶⁹ Der zugelaufene Sklave wird zum Kind des „alten Mannes“ Paulus (1,20), mehr noch: Er ist geradezu sein Herz (1,12), das „wie er selbst“ aufgenommen zu werden verdient (1,17). Dadurch aber hat der einstige „Nichtsnutz“, wie Paulus in einem feinsinnig angelegten Wort- und Sinnspiel mit dem Namen Onesimus und in verhaltener Anspielung auf das Verhalten seines Trägers – er hat, nach allem zu schließen, dem Adressaten, dem er entlief, vor seiner Flucht auch noch einen Geldbetrag entwendet – sagt, gewaltig an „Nutzwert“ gewonnen (1,11). Doch bezieht sich der Apostel auch selbst in dieses Rollenspiel mit ein: „Ja, Bruder, ich möchte von dir um des Herrn willen einen Nutzen haben“ (1,20). Denn es ist eine Gegenrechnung aufzumachen, bei der Philemon, der doch Paulus sein Christsein und damit sich selbst verdankt, hoch in der Schuld des Bittstellers steht (1,19). Im Zug dieses längst schon fälligen „Kontenausgleichs“ soll Philemon den inzwischen bekehrten Onesimus wieder bei sich aufnehmen, aber nicht mehr als Sklaven, sondern, seiner neuen Würde gemäß, als seinen geliebten Bruder (1,16). So will es der Sinn des Spiels, das seinen höchsten Reiz darin hat, daß es offenbleibt, so daß die Partie erst

dadurch ihren Abschluß erreicht, daß das geschieht, um was der Adressat gebeten ist.⁷⁰

Nie kam eine Revolution auf leiseren „Taubenfüßen“ als diejenige, die Paulus – aus scheinbar zufälligem Anlaß – mit diesem Brief ins Werk setzte. Denn mit dem Philemonbrief beginnt die Überwindung der die ganze Antike mitsamt ihrer grandiosen Kulturleistung verdunkelnden Unrechtverhältnisse. Was sich der blutig niedergeschlagene Sklavenaufstand des Spartakus vergeblich zum Ziel setzte, wird schließlich durch einen evolutionären Prozeß des Umdenkens erreicht, zu dem der Bittbrief des Apostels das in mildem Licht erstrahlende Signal setzte. Tatsächlich nimmt mit diesem Gelegenheitsbrief eine soziale Neuorientierung ihren Anfang, die sich, wenigstens dem Prinzip nach, nicht auf Unterdrückung, sondern auf die Solidarität von Gleichberechtigten begründet. Insofern liegt das kleine Handschreiben des Apostels keineswegs am Rand des von ihm hinterlassenen Briefwerks. Zwar werden im Philemonbrief keine geistigen Schlachten geschlagen und keine theologischen Konzeptionen entwickelt; doch geht von ihm ein Impuls aus, der durchaus dazu angetan ist, die festgefahrenen Verhältnisse in der menschlichen Gesellschaftsordnung aufzulockern und im Sinn einer neuen Mitmenschlichkeit umzugestalten. Wenn es zutrifft, daß es keine antike Glaubensgemeinschaft gibt, „in der die Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen so früh und so konsequent vertreten worden ist“ wie im Christentum (*Bömer*), wird man diesem Satz die Feststellung hinzufügen müssen, daß diese neue, vom Geist Jesu inspirierte Menschlichkeit nirgendwo so rein zum Ausdruck gelangte wie im Philemonbrief.⁷¹ Und wenn auch kein Zweifel daran bestehen kann, daß Paulus in der bisherigen Geschichte des Christentums vor allem durch seine theologischen Briefe wirkmächtig war, wird doch zu fragen sein, ob im Zug der Wiederentdeckung der Mitmenschlichkeit am Ende des subjektivistischen Zeitalters nicht seinem kleinsten und zudem nur nach Art einer Gelegenheitschrift entstandenen Brief, dem Bittschreiben an Philemon, eine ganz neue und in ihrer Tragweite kaum absehbare Bedeutung zufallen könnte.

Vom Philipperbrief führt aber ein genauso naher Weg zu den sachlich gestalteten Gefangenschaftsbriefen, in erster Linie zum Kolosserbrief. Hier läßt der Apostel die Sache Christi nicht nur thematisch, sondern auch in dem Sinn „für sich selbst sprechen“, daß seine Verfasserschaft nicht in jener Ausschließlichkeit behauptet werden kann wie im Fall der unzweifelhaft von ihm selbst verfaßten oder doch (nach antiker Gewohnheit) diktierten Schriften. Am Stil des Briefs sind, wie vielfach beobachtet wurde, Überlagerungen festzustellen, die seiner Diktion bisweilen eine komplizierende, schwerfällige Feierlichkeit verleihen. Der rasche Zugriff, die das Konventionelle durchbrechende Spontaneität, die zupackende, treffsicher zustoßende Formulierung, die das paulinische „Originalidiom“ kennzeichnen, sind nur noch vereinzelt und allenfalls in der sprachlichen Tiefenschicht zu bemerken. Dennoch ginge man zu weit, wenn

man dem Brief mit seinen kritischen Interpreten deswegen die paulinische Herkunft absprechen würde.⁷² Das hieße, die Divergenzen, die auf jeder neuen Schaffensstufe des Apostels auftreten, überstark gegenüber der Kontinuität gewichten, die hier nicht weniger als sonst besteht.⁷³

Obwohl der einleitende Christushymnus zu den „vorgegebenen“, aus dem geistigen Umfeld übernommenen Textstücken gehört, spielt der Apostel gerade mit ihm die „Sache“ aus, die jetzt, trotz aller Hilfsbereitschaft seiner Schüler, für sich selbst sprechen muß. In diesem Fall trifft es wörtlich zu, daß er seinen Adressaten – mit der in ihrem Kontext anders gemeinten Wendung des Galaterbriefs gesprochen – Christus vor die Augen stellt (3,1), wenn auch fast nach Art eines hieratischen, in strenger Symmetrie gebauten Monuments.⁷⁴ Vom Hymnus des Philipperbriefs, der bereits an derselben Stelle eines paulinischen Schreibens auftaucht, unterscheidet sich der Kolosserhymnus nicht nur durch die Struktur seines zweistrophigen Aufbaus, sondern vor allem durch seine Aussage. Während der Philipperbrief den Opferweg beschreibt, den der in Gottes Gestalt thronende Christus durchschritzt, um durch seine Erniedrigung bis zum Kreuzestod das Heil der Welt zu erwirken, leuchtet der Kolosserbrief die beiden Dimensionen des dadurch gewirkten Heils aus: die seinshaft-kosmologische, die Christus nach dem Vorgang des Spruch- und Weisheitsbuchs (8,27ff; 7,25) als Mitbeteiligten, wenn nicht geradezu als das Medium der Welterschöpfung zu erkennen gibt,⁷⁵ und die soteriologische, in der er als der von Gott gesetzte „Anfang“ erscheint: „Erstgeborener“ des Totenreichs ebenso wie „Haupt“ seiner Kirche. Das ist – nach *Dibelius* – ein Lehrstück jener „geheimen Weisheit“, auf die sich Paulus (nach 1 Kor 2,6–16) so gut wie nur je ein Mystagoge versteht.⁷⁶

Auf diese zweifache „Gründerfunktion“ Christi setzt der Apostel seine Hoffnung. Sie weiterzugeben ist die Hauptabsicht des Briefs, der sich deswegen insgesamt um die Zentralaussage dreht, die Christus die „Hoffnung auf die Herrlichkeit“ nennt (1,27). Dem ordnet sich der schwer zugängliche Gedanke von der Fortführung der Passion Christi im Leiden des Apostels (1,24) ebenso unter wie der mitreißende Appell:

Wenn ihr mit Christus auferweckt seid, so sucht, was droben ist, wo Christus thronet zur Rechten Gottes. Richtet euren Sinn nach oben, nicht nach der Erde! (3,1f).⁷⁷

Zusammen mit „Hoffnung“ setzt der Kolosserbrief noch ein zweites Schlüsselwort in eine Identifikationsbeziehung zu Christus: das Wort „Friede“. Zwar wird erst der sich hinter dem Paulusnamen verbergende Verfasser des Epheserbriefs die in enger Anlehnung an die Kolosserstelle erarbeitete Aussage wagen: „Er ist unser Friede“ (2,14).⁷⁸ Doch ist ihre paulinische „Vorlage“ schon deutlich genug. Sie rückt die Heilstat Christi auf zweifache Weise in ein neues Licht. Einmal dadurch, daß sie seine Kreuzeshingabe als Friedensstiftung begreift und damit die Einseitigkeit des Rechtfertigungsdenkens, das für Paulus

von Anfang an in einem weiteren als dem von seiner reformatorischen Deutung angenommenen Horizont stand, überwindet. Denn mit dem Abgrund, den die Sünde zwischen Mensch und Gott aufriß, überbrückt die Erlösungstat Christi auch alle gesellschaftlichen Barrieren. Indem Jesus durch das Blut seines Kreuzes den gegen uns ausgestellten Schuldschein tilgte (2,13f), legte er zugleich die Trennungswand zwischen „Fernen“ und „Nahen“, Heiden und Juden, und damit im Prinzip jede soziale Schranke nieder. So tritt seine Tat in den Aspekt des Friedens, der nichts von dem verkürzt, was der Rechtfertigungsaspekt geltend machte, ihm jedoch ergänzend die Dimension der innerweltlich-gesellschaftlichen Versöhnung hinzufügt. Gleichzeitig nimmt die Aussage die Vorstellung dieses barrierenüberwindenden Friedens aber so sehr auf Christus zurück, daß sich der Satz des Epheserbriefs als unmittelbare Konsequenz, fast als bloße Verdeutlichung ergibt: Er ist unser Friede!

Die Ausmündung im Friedensgedanken ist kein Zufall. Mit ihm zieht Paulus vielmehr eine lebensgeschichtliche Folgerung, die seine Verurteilung zur Passivität der Gefangenschaft betrifft. Jetzt gewinnt diese einen neuen, am Versöhnungswerk Christi abgelesenen Sinn. Die quälende „Ruhe“ der Passivität wandelt sich zu der der ausgehaltenen Gegensätze. Und der im ständigen Kampf Verstrickte sieht sich erstmals an jenes Erfüllungsziel aller kämpferischen Anstrengung versetzt, in dem die Anstrengung zur Ruhe wird und diese die Frucht der Anstrengung einbringt. Zur „Untätigkeit“ des Gefangenen Christi verurteilt, erfährt er sich selber so, wie er die Glaubensboten im Römerbrief, prophetische Friedensworte aufgreifend, geschildert hatte: als den freudebringenden Boten des Friedens (10,15).

Die Dokumentation

Wodurch hat sich dieser Heilige vor den übrigen Aposteln hervorgetan? Woher kommt es, daß sein Name auf der ganzen Welt in aller Munde ist? Woher kommt es, daß er nicht nur bei uns, sondern auch bei Juden und Griechen von allen Aposteln am meisten bewundert wird?

Nicht etwa wegen seiner herrlichen Briefe? Durch sie hat er nicht nur den Gläubigen seiner Zeit, sondern auch denen, die es bis heute geworden sind, Segen gebracht... und er wird mit dieser Auswirkung nicht aufhören, solange das Menschengeschlecht besteht.

(Johannes Chrysostomus, De sacerdotio)

Die literarische Notlösung

Paulus lebt, strukturell gesehen, in einem fortwährenden Selbstwiderspruch. Auf der einen Seite ist sein ganzer Lebens- und Pastoralstil auf Verbundenheit angelegt. Der Gemeinde von Thessalonike versichert er ausdrücklich, daß er ihr bei seinem Wirken nicht nur Anteil am Evangelium, sondern auch an seinem eigenen Leben gewähren wollte:

Wie eine Mutter für ihre Kinder sorgt, so waren wir euch zugetan und wollten euch nicht nur am Evangelium Gottes teilhaben lassen, sondern auch an unserem eigenen Leben: Sosehr wart ihr uns ans Herz gewachsen (1 Thess 2,7f).

So ergibt es sich für ihn als spontane Konsequenz aus der unentflechtbaren Verwobenheit von Denken und Leben, Werk und Existenz, Verkündigung und Biographie. Wenn er den Dienst am Evangelium verrichtet, gibt er unweigerlich auch sich selbst. Daran vermag noch nicht einmal die äußere Trennung etwas zu ändern. Was er den Thessalonichern in Erinnerung ruft, sichert er mit fast gleichlautenden Wendungen seinen Adressaten in Korinth und Philippi zu: Sie sind ihm innerlich gegenwärtig; denn sie „wohnen“ in seinem Herzen (2 Kor 7,3; Phil 1,7). Die Verkündigung des Evangeliums will es nicht bei einem wenn auch noch so fruchtbaren „Initialstoß“ bewenden lassen; mit ihr ist vielmehr ein Anfang gemacht, der seiner ganzen Intention nach auf die Auferbauung einer bleibenden Lebensgemeinschaft abzielt. Deshalb bleibt der Apostel seiner Gemeinde und diese ihm präsent.

Die „Gegenseite“ dieses Befunds ergibt sich daraus, daß der Apostel nicht nur durch Anfeindungen und Verfolgungen immer wieder gezwungen wird, die Stätten seiner Aufbauarbeit – nicht selten fluchtartig – zu verlassen, sondern daß auch der auf ihm lastende Verkündigungszwang zu immer neuem Aufbruch drängt. Auch darin folgt er nur der Spur seines Meisters, der nach dem Markusbericht den Leuten, die ihn bei sich zu behalten suchen, den Bescheid geben läßt: „Nein, wir wollen weiterziehen, in die benachbarten Dörfer, damit ich auch dort predige; denn dazu bin ich ausgegangen“ (1,38). So folgt die Trennung für Paulus gleicherweise einer äußeren und inneren Nötigung. Sosehr sie im Interesse der Verkündigung und damit der Expansion der Christenheit liegt, geht mit ihr dennoch eine schwere Frustration des auf bleibende Verbundenheit abzielenden Liebeswillens einher. Darin besteht der Selbstwiderspruch, dem der Apostel gegen Ende seiner Wirksamkeit um so mehr verfällt, als die anfänglich nur vorübergehende Trennung von den Gemeinden durch die Gefangenschaft nunmehr zum Dauerzustand wird.¹

Angesichts der ungeheuren Kompensationskraft, über die Paulus verfügt, wäre es seltsam, wenn er nicht auch aus dieser Not eine Tugend gemacht hätte. Die Frucht dieser „Tugend“ sind seine Briefe.² Mit ihnen legt Paulus, wenngleich ohne literarische Absicht, den Grundstock zur Sammlung der neutestamentlichen Schriften. Dabei bezieht sich das literarische Desinteresse, wie *Franz Overbeck* bemerkt, vor allem auf das Formproblem. Denn bei jedem spezifischen „Literaturwerk“ sind Gestalt und Aufbau für die Präsentation des Inhalts konstitutiv; dagegen „hängt die schriftliche Form eines Briefes nur an dem in Hinsicht auf den Ausdruck menschlicher Gedanken zufälligen Umstand der räumlichen Trennung der Korrespondenten“.³ Diesen Ansatz vertiefte *Adolf Deissmann* durch die gerade für die Paulusbriefe erhellende Unterscheidung von „Brief“ und „Epistel“, wobei er mit dieser idealtypischen Unterscheidung keineswegs die Existenz von Mischformen in Abrede stellt.⁴ Es ist somit in erster Linie der Zwang der äußeren Situation, die Paulus in Akten einer kompensatorischen Kreativität zur Abfassung seiner Briefe veranlaßt. Mit ihnen „antwortet“ er auf die Zwangslage der Trennung, in die er teils durch widrige Schicksale, teils durch die Programmatik seiner Missionsvorhaben geriet.

Indessen bedarf diese These einer zweifachen Einschränkung. Auf der einen Seite zeigte die „epistolographische“ und formgeschichtliche Erforschung der Paulusbriefe, daß der Apostel bei seinen brieflichen Äußerungen keineswegs nur der inneren Eingebung folgte, sondern sich, vor allem in formaler Hinsicht, an antiken Modellen orientierte.⁵ Auf der anderen Seite läßt sich nicht übersehen, daß Paulus die privaten Anlässe seiner Briefe, gleichviel, ob diese in alarmierenden Berichten über die Zustände in seinen Gemeinden, in ausdrücklichen Anfragen oder in „Zufällen“ nach Art des ihm zugelaufenen Sklaven bestehen, jeweils bei weitem überschreitet. Unterderhand wird ihm der privat-zufällige Anlaß zur Gelegenheit für Aussagen grundsätzlicher und deshalb „überregiona-

ler“ Bedeutung. Daher die eindringliche Anweisung, die Briefe „allen Brüdern vorzulesen“ (1 Thess 5,27) oder sie gegen andere auszutauschen (Kol 4,16). Von dieser übergreifenden Zielsetzung macht noch nicht einmal der persönlichste aller Paulusbriefe, der „Geleitbrief“ an Philemon, eine Ausnahme. Wie *Lohmeyer* hervorhebt, weist er nicht nur eine überraschend sorgfältige Gliederung auf. Nach Ausweis des Präskripts richtet er sich vielmehr an einen ganzen Kreis von Adressaten, so daß auch ihm „ein gewisses Maß an Öffentlichkeit eigen“ ist.⁶

So bieten die Paulusbriefe, wie *Rigaux* deutlich machte, ein komplexes, gegenstrebige Tendenzen organisch verflechtendes Bild. Bei allem persönlichen Engagement spricht in ihnen doch stets der durch göttliche Berufung Beauftragte, dessen Wort als „das Wort Gottes“ aufgenommen und verstanden sein will (1 Thess 2,13). Insofern sind seine Briefe tatsächlich „offizielle Akte seines Apostelamtes“.⁷ Ungeachtet dieses offiziellen Charakters spricht sich in ihnen aber dennoch, wie in keinem andern der neutestamentlichen Briefe, eine unverwechselbare Einzelpersönlichkeit in der Sensibilität und Leidenschaft ihres subjektiven Selbstbewußtseins aus. Noch in den fiktiven Dialogen, die Paulus im Stil der antiken „Diatriben“ führt, ist dieser persönliche Ton zu vernehmen. So sind die Paulusbriefe „dank dieses zugleich einmaligen und universalen Charakters . . . gleichzeitig Reaktionen auf Lebensäußerungen der Gemeinden und theologische Traktate, historische Dokumente und Quellen des Glaubens“ und außerdem, wie dem hinzugefügt werden müßte, Selbstzeugnisse jener Persönlichkeit, die wie keine andere prägend in die Gestalt des Christentums einging.⁸

Daß in den Paulusbriefen die Persönlichkeit so stark, selbst noch in den literarisch und theologisch geprägten Passagen, durchschlägt, hat seit langem das Staunen ihrer Erklärer erregt. Bewundernd oder betroffen bestätigen sie ihnen, je nach eigenem Vorverständnis, wie sehr in ihnen der Atem des spontan gesprochenen Wortes spürbar ist. Denn Paulus sei – so *Lietzmann* – „ein eigenartiger und einsame Bahnen ziehender Denker“, der als „sein eigener und eigenwilliger Stilist“ bei aller Gelehrsamkeit „mit der seltsamen Gewalt eines Propheten“ rede, bisweilen „ruhig, kühl und verstandesmäßig“, dann wieder sich in komplizierten Satzgefügen verfangend, wobei die Worte nicht selten den sich überstürzenden Gedanken nur mühsam nachhinken, und in alledem doch „ein Sprachmeister von Gottes Gnaden“, der seine Gefühle ebenso gut in die Herzen der Leser zu verströmen vermag, wie er, vom Duktus seiner Sprachgewalt getragen, über sie hinweggleitet, um sich in den Tiefen der Ewigkeit zu verlieren: ein „genialer Wildling in der sauber gezüchteten Baumschule des griechischen Literatentums der Zeit“.⁹ Und *Bornkamm* überbietet diese Feststellung sogar noch dahin, daß in den Paulusbriefen nicht nur der Atem des Apostels, sondern auch die „Nähe derer, an die seine Briefe sich wenden“, spürbar sei: „So werden wir, über Jahrhunderte hinweg herangeholt, selbst zu

Zeugen einer einzigen Begegnung, ja Partner jenes ersten Gespräches, mitangeredet, gefragt und aufgerufen“.¹⁰ Ungeachtet dieser starken Hervorhebung der dialogischen Qualitäten des paulinischen Briefworts erinnert Lietzmann aber gerade in diesem Zusammenhang auch daran, daß die Paulusbriefe, auch wenn sie aus einem Diktat hervorgingen, deshalb noch keineswegs ein zuverlässiges Bild von der mündlichen Rede des Apostels vermitteln; im Gegenteil: Paulus habe es von seinen Gegnern sogar einmal ausdrücklich „bescheinigt bekommen, daß er beim persönlichen Auftreten ein ganz anderer sei als in seinen Briefen“.¹¹

Man könnte diese polemische – und offenkundig nach sachfremden Kriterien getroffene – Bemerkung auf sich beruhen lassen, wenn sie nicht indirekt durch den Apostel selbst bestätigt würde.¹² Denn dieser weist den gegen ihn erhobenen Vorwurf, daß er pneumatische Machterweise allenfalls in Form literarischer Konstrukte, nicht aber bei seinem persönlichen Auftreten zu geben vermöge, mit der spiegelbildlichen Umkehrung dieses Arguments zurück. Trotz harter Kämpfe, so versichert er den Thessalonichern, habe er das Evangelium Gottes bei ihnen „freimütig und furchtlos verkündet“ (2,3). Dabei habe er sich aber auf eine noch ungleich höhere Kompetenz stützen können:

Denn wir haben euch das Evangelium nicht nur mit Worten verkündet, sondern auch mit Macht und mit dem Heiligen Geist und voller Gewißheit; ihr wißt ja selbst, wie wir bei euch aufgetreten sind, um euch zu gewinnen (1,5).

Mit einer fast gleichlautenden Wendung, die in *Lessings* Flugschrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ ihren wirkungsgeschichtlichen Höhepunkt erreichen sollte, bringt er dieselbe Erfahrung der Gemeinde von Korinth in Erinnerung:

Meine Botschaft und Verkündigung bestand nicht in Überredung durch gewandte und kluge Worte, sondern im Erweis des Geistes und der Kraft, damit sich euer Glaube nicht auf Menschenweisheit stütze, sondern auf die Kraft Gottes (1 Kor 2,4f).

Daran gemessen, kann keine Rede davon sein, daß Paulus, wie dies *Güttgemanns* für den „Tränenbrief“ unterstellt, bisweilen auf dem Umweg der Briefe das zu erreichen suchte, was er im persönlichen Umgang mit den Gemeinden nicht durchzusetzen vermochte, wenn er vermutlich auch mit seiner Annahme recht behält, daß die Briefe des Apostels etwas anderes als nur der Ersatz für seine persönliche Anwesenheit seien.¹³ Gemessen an dem Anspruch, den Paulus mit seinem persönlichen Auftreten verbindet, muß dieses „Anderssein“ aber in erster Linie defizitär verstanden werden. Als literarische Äußerungen geben die Briefe zwar – wie schriftliche Äußerungen überhaupt – etwas anderes als die persönliche Ansprache, die sie abzugelten suchen. Aber gerade in der „Stellvertretungsfunktion“, in der sie ihre Veranlassung haben, bleiben sie unvermeidlich hinter der „Originalität“ des gesprochenen Wortes zurück. Darin bringen sie es nur zu einem „Ersatz“ im restriktiven Sinn dieses Ausdrucks. Insofern hat die mit ihnen eingeschlagene Strategie den Charakter

einer „literarischen“ Notlösung. Der spontanen Intention des Apostels lag ein anderer, für ihn aber tatsächlich nicht beschreibbarer Weg ungleich näher:

Eine Zeitlang waren wir, Brüder, verwaist und von euch getrennt, wenn freilich auch nur fern den Augen, nicht dem Herzen, gar sehr darum bemüht, euch wiederzusehen. Denn wir hatten uns fest vorgenommen, zu euch zu kommen, und das wollte ich, Paulus, schon einige Male; aber der Satan hat uns daran gehindert (1 Thess 2,17f).¹⁴

Kaum irgendwo ist der kompensatorische Impuls, dem die Paulusbriefe ihre Existenz verdanken, so deutlich spürbar wie hier. Was ihm die Intervention des „Hinderers“ (*Buber*) verwehrt, erwirkt er, der Behinderung zum Trotz, durch die „Ersatzleistung“ des Briefs.¹⁵ Und es spricht für die ungemeine Sensibilität des Apostels, daß er sich dieses Surrogat-Charakters seines Briefwerks durchaus bewußt bleibt. Erstaunlich ist das aus zwei Gründen. Denn einmal gehört es zur Psychologie einer jeden Pioniertat, daß aus dem sie ermöglichenden und tragenden Bewußtsein alle gegensinnigen Momente ausgeklammert bleiben. Das hätte nicht zuletzt auch für den gelten können, der, wenn auch unabsichtlich und ohne explizites Wissen um die von ihm vollzogene Leistung, den Grundstock zu den neutestamentlichen Schriften legte. Sodann hat der durch Paulus eröffnete „Verschriftungsprozeß“, mit dem das Christentum den Übergang von der Wort- zur Schriftkultur vollzieht, den Charakter eines durchaus „fließenden Übergangs“. Nach Ausweis wiederholter Vermerke gehen die originalen Paulusbriefe – mit der einzigen Ausnahme des handschriftlich abgefaßten Philemonbriefs – jeweils aus einem Diktat des Apostels hervor. Deshalb weisen sie, wie *Kuss* hervorhebt, in Aussage und Satzfügung häufig die Besonderheiten des Sprechstils auf: „Es gibt Unterbrechungen, unvollendete und gestörte Konstruktionen, Abschweifungen, Wiederholungen, Unklarheiten, aber zugleich ist das einzelne wie das Ganze gekennzeichnet durch eine Lebendigkeit, welche den Leser zum Hörer macht und ihn unmittelbar dem auf ihn einredenden Paulus gegenüberstellt.“¹⁶

Das eine wie das andere sprang schon den patristischen Paulusinterpreten in die Augen. So beobachtet *Irenäus von Lyon*, daß in der Diktion des Paulus wiederholt Umstellungen und „Wortversetzungen“ vorkommen. Und er hat auch eine Erklärung dafür zur Hand: die für Paulus typische Schnelligkeit der Rede und das „Ungestüm seines Geistes“.¹⁷ Und einer der größten Bewunderer des Apostels aus der Väterzeit, *Johannes Chrysostomus*, schreibt zu Eingang seiner Ersten Homilie zum Römerbrief über seinen Eindruck beim Verlesen der Paulusbriefe:

Immer wenn ich aus den Briefen des Paulus vorlesen höre. . . , erfreue ich mich daran, den Schall dieser geistigen Posaune zu vernehmen. Ich gerate geradezu in Entzücken und erglühe in Sehnsucht, wenn ich diese mir so liebe Stimme höre, denn es kommt mir vor, als sähe ich den Apostel, im Sprechen begriffen, vor mir stehen. . . Das kann ich nicht nur aus seinen Briefen, sondern auch aus der Apostelgeschichte beweisen.

Denn wenn es irgendwo erforderlich war, öffentlich aufzutreten, wurde dies ihm zugewiesen. Darum wurde er auch von den Heiden für Hermes gehalten, weil er über das Wort Gewalt hatte.¹⁸

Gestützt auf den Eindruck dieser seit alters empfundenen Suggestivität der paulinischen Sprache, neigt man unwillkürlich zu der Annahme, daß sich die Verfasserschaft des Apostels mit dem Gefühl verband, in seinen Briefen genauso präsent und wirkmächtig zu sein wie in seiner mündlichen Rede, daß er also kein Bewußtsein von der „Dazwischenkunft“ des von ihm verwendeten Mediums gehabt habe. Doch nach seinem ausdrücklichen Selbstzeugnis ist das Gegenteil der Fall. Sosehr Paulus um die Wirkmacht seines Briefworts weiß – im Grenzfall sogar so sehr, daß er im Zweiten Korintherbrief den erschütternden Effekt, den er im Ersten erzielt hatte, abzuschwächen sucht (2,5–11) –, ist ihm doch die tiefgreifende Differenz zwischen mündlicher und schriftlicher Äußerung vollauf bewußt. Nicht umsonst spitzt sich das am eindringlichsten im Galaterbrief bekundete Verlangen, im Medium des Briefs bei den Adressaten präsent zu sein, um sie von ihrer „Verhexung“ befreien (3,1), vor dem drohenden Abfall bewahren (3,3) und womöglich die anfängliche Begeisterung in ihnen wiedererwecken zu können (4,15), schließlich in den Wunsch zu, „mit anderer Stimme“, also in jenem Tonfall, der nur im unmittelbaren Austausch möglich ist, zu ihnen reden zu können (4,20).¹⁹ Doch worin liegen die konkreten Unterschiede und die sich daraus ergebenden Grenzen des von Paulus erstmals eingesetzten Mediums?

Die Grenzen des Mediums

Den Vorwurf, der sich aus dem Kreis der korinthischen Enthusiasten gegen ihn erhebt, faßt Paulus in den Satz zusammen:

Die Briefe, heißt es, sind wuchtig und voller Kraft; doch sein persönliches Auftreten wirkt matt und seine Rede schwächlich (2 Kor 10,10).²⁰

Unwillkürlich erwartet man, daß der, dem das Reden zur Lebensart geworden ist, von diesem Vorwurf mit vernichtender Wucht getroffen würde.²¹ Zwar gibt Paulus unumwunden zu, es als „Ungeübter in der Rede“ (11,6) mit der rhetorischen Bildung der Gegner nicht aufnehmen zu können und ihnen im Gebrauch des freien Wortes unterlegen zu sein (*Käsemann*). Doch vermag ihn das in seinem apostolischen Selbstbewußtsein um so weniger zu erschüttern, als ihm bewußt ist, damit an einem falschen „Maßstab“ gemessen zu werden, keinesfalls jedoch an dem, der als der einzige von Gott gesetzte Kanon zu gelten hat (10,12f). Dem selbstgefertigten Maßstab der Gegner zufolge wäre das sichtbare Kriterium pneumatischer Begabung – und damit der Apostolizität – der rhetorische Schwung und die rednerische Eleganz, die ihm, so seltsam das klingt, für seine Briefe zugute gehalten werden. Wer aber darauf abhebt, läßt sich den tatsächlichen „Erweis des Geistes und der Kraft“ entgehen. Denn der

besteht, wie Paulus schon zu Eingang des Ersten Korintherbriefs klargemacht hatte und nun erneut in Erinnerung ruft, gerade nicht in klug gesetzten Worten und menschlicher Überredungskunst (2,4), sondern in der Verkündigung jener „geheimen Weisheit, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat“ (2,7) und die durch die missionarische Rede aller Welt verkündet werden muß. Darin kann sich der Apostel mit jedem anderen messen; mehr noch:

Ich denke doch, daß ich darin den Überaposteln keineswegs nachstehe. Denn mag ich auch ein Ungeübter in der Rede sein, so doch nicht in der Erkenntnis! Sie aber haben wir euch in keinem Punkt und auf keine Weise vorenthalten (11,5f).²²

Von daher relativiert sich der von den Gegnern konstruierte Gegensatz von schwächlicher Rede und wuchtigem Briefwort; denn:

Wer so redet, soll sich merken: Wie wir durch das Briefwort aus der Ferne wirken, so können wir es auch in der Anwesenheit durch die Tat (10,11).

Bis in die eruptive Diktion dieser Stelle hinein ist dann aber doch die Erregung zu spüren, in die Paulus bei der Abwehr dieses Vorwurfs gerät. *Kuss* spricht davon, daß sich die Sätze gerade in diesem Zusammenhang vielfach überstürzen, zu Anakoluthen türmen, bisweilen aber auch an den Rand des „Undeutlichen und Unklaren“ geraten, während *Lietzmann* die „gehackten, grimmig hingeworfenen Satzbrocken“ zu beachten gibt.²³ Das läßt erneut darauf schließen, daß der Vorwurf in eine Differenz hineinstößt, die von Paulus zwar mit erstaunlicher Sensibilität registriert, aber noch keineswegs verarbeitet ist: in die Differenz von spontan gesprochenem und schriftlich fixiertem Wort. Vermutlich kann man aus seiner Erregung sogar schließen, daß er diese Differenz von vornherein nicht als die zwischen zwei gleichwertigen Größen, sondern als eine mit einem Minderungseffekt verbundene Unterscheidung empfindet. Doch worin besteht dann dieser Unterschied?

Zu seiner genaueren Bestimmung verhilft ausgerechnet die konventikelhafte Kleinwelt, welcher der an Paulus gerichtete Vorwurf entstammt. Es ist die im Ersten Korintherbrief beschriebene Welt der korinthischen Enthusiasten, die sich, pauschal gesprochen, als die einer anarchischen Wortkultur darstellt. Besonderer Wertschätzung erfreuen sich dort nach Ausweis des Charismenkapitels (1 Kor 12–14) die spektakulären Geistesgaben, unter denen, nach der Argumentation des Apostels (14,1) zu schließen, das „Zungenreden“ die Spitzenstellung eingenommen zu haben scheint.²⁴ Typisch für den anarchischen Grundzug ist das von Paulus beschworene Durcheinander beim Gottesdienst, das den zufällig eintretenden Uneingeweihten zu dem Urteil veranlassen mußte: „Ihr seid verrückt!“ (14,23); typischer noch, daß in dem überhitzten Sprachraum der Gruppe alles, sogar der Fluch über (den irdischen) Jesus, möglich ist:

Deshalb erkläre ich euch: Keiner, der aus dem Geist Gottes redet, kann sagen: Verflucht sei Jesus! Und keiner kann sagen: Herr ist Jesus, es sei denn im Heiligen Geist (12,3).²⁵

Es versteht sich von selbst, daß diese Sprachanarchie, in deren Vokabular die korinthischen Enthusiasten keineswegs die „Trümmer menschlichen Sprechens“, sondern die Verlautbarungen einer übermenschlichen „Engelsprache“ vernahmen (*Greeven*), die libertinistische Lebenspraxis der Gruppe spiegelte.²⁶ Wie *Ronald A. Knox* glaubhaft machte, müssen in ihr jedenfalls auch Tendenzen am Werk gewesen sein, die die von Paulus verkündete Freiheit vom mosaischen Gesetz auf die Moralvorschriften überhaupt, insbesondere auf diejenige der Sexualethik, auszuweiten suchten.²⁷ So energisch sich Paulus dagegen zur Wehr setzt, ist in seiner Argumentation doch zugleich eine positive Betroffenheit zu spüren. Wie in einem Zerrspiegel tritt ihm in der anarchischen Sprach- und Lebenspraxis der Gruppe das Bild jener Liebesordnung vor Augen, die als die vollkommene Synthese von Freiheit und Bindung nur noch dem einen „Diktat“ folgt, das in unmittelbarer Paulus-Nachfolge *Augustinus* in die berühmte Formel des „Dilige, et quod vis, fac!“ bringen wird:

Hört, was wir euch einschärfen wollen: daß die Taten der Menschen sich nur von der Wurzel der Liebe her unterscheiden! Denn gar manche Tat scheint nach außen hin gut und geht doch nicht aus der Wurzel der Liebe hervor. Auch der Dornbusch trägt Blüten; manches aber scheint hart und unfreundlich; dennoch geschieht es zur Zucht unter dem Gebot der Liebe. Ein für allemal schreibt dir darum ein kurzes Gebot vor: Liebe und tu, was du willst! Schweigst du, so schweig aus Liebe; redest du, so rede aus Liebe; tadelst du, so tadle aus Liebe; schonst du, so schone aus Liebe; die Wurzel der Liebe sei in deinem Innern! Denn aus dieser Wurzel kann nur Gutes erblühen.²⁸

Das mag für Paulus Anlaß gewesen sein, in die große Auseinandersetzung mit den korinthischen Enthusiasten sein „konstruktives Gegenbild“ einzublen- den, gleichviel, ob der Hochgesang auf die Liebe ganz oder nur teilweise als seine Sprachschöpfung zu gelten hat. Dabei muß eine besondere Betonung auf „Sprache“ liegen. Denn mit der Rühmung der Liebe, die alles versteht und alles übersteht, wirft der Apostel einen fast wehmütigen Blick auf jene Ordnung zurück, die sich allein der – wenn auch bisweilen anarchisch anmutenden – Spontaneität des in Zuspruch und Gegenrede gesprochenen Wortes verdankte und die er jetzt, mit seiner Hinkehr zum Medium der Schrift, einer höheren Nötigung gehorchend, verabschiedet. Die Überschreitung der Demarkations- linie wird fühlbar, wenn er im Interesse der strafferen Gemeindeordnung versichert:

Gott sei Dank, daß ich euch in der Zungenrede alle übertreffe; doch in der Gemeindeversammlung will ich lieber fünf Worte mit Verstand reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend Worte in der Zungensprache (14,18f).

Daran bemißt sich seine – in auffälliger Rückbezüglichkeit gehaltene – Argumentation. Nach dem Schluß des Zweiten Korintherbriefs war ihm der Beweis dafür abverlangt worden, daß Christus durch ihn spricht (13,3).²⁹ Für einen Augenblick hat es den Anschein, als wolle er darauf auch direkt, wenn freilich mit dem Hinweis auf seine Gleichförmigkeit mit dem „in seiner

Schwachheit gekreuzigten“ Christus antworten (13,4). Dann aber schiebt er, als sei ihm unversehens die Grenze des Mediums zu Bewußtsein gekommen, die Beweislast an die Fragesteller zurück:

Fragt euch doch selbst, ob ihr im Glauben seid: Prüft euch selbst! Erseht ihr denn an euch nicht, daß Christus Jesus in euch ist? Dann hättet ihr freilich die Probe nicht bestanden (13,5).

Auch wenn er bei seinem persönlichen Auftreten keinen rhetorischen Effekt gemacht hätte, wäre seinen korinthischen Kritikern doch genauso wie den Thessalonichern die Identität seines Wortes mit dem Wort Gottes ersichtlich und damit glaubhaft geworden, daß in ihm Christus zu ihnen sprach. Da ihm aber nur das Medium des Briefs zu Gebote steht, kommt es, dem Spiegelcharakter des Mediums entsprechend, nur zu einer „spiegelverkehrten“ Aufnahme dieses Verhältnisses. Und das besagt: Die Beweislast fällt in dem Sinn an die Fragesteller zurück, daß ihnen die geforderte Identität mit Christus allenfalls im Akt ihrer hermeneutischen „Vorleistung“ erfahrbar wird.³⁰ Das läuft auf einen extremen Appell an den guten Willen der Adressaten hinaus. Doch ehrt es Paulus nur, daß er seinen Kritikern jenseits aller Polemik diesen Willen zugute hält. Da sie ihm ohnehin die Suggestivität seiner Briefe attestieren, darf er diesen guten Willen insbesondere bei einer brieflichen Äußerung voraussetzen.

Wenn es sich aber so verhält, kann die „Grenze“ des Mediums genauer bestimmt werden. Sie macht sich in Ausfallserscheinungen nach Art eines Subtraktionseffekts bemerkbar. Obwohl im Brief inhaltlich nicht nur dasselbe wie im mündlichen Äquivalent gesagt ist, sondern die Aussage gerade bei einem „Ungeübten in der Rede“ wie Paulus einen ungleich höheren Organisationsgrad aufweist, bleibt sie doch an kommunikativer Wirkung weit hinter dem mündlichen Wort zurück. Es ist, als sei die Fülle seines Volumens der Struktur des schriftlichen Mediums entsprechend zur „Eindimensionalität“ geschrumpft. Der Verminderungsprozeß betrifft in erster Linie die evidenz- und empirievermittelnden Funktionen des Wortes. Von ihnen ist allenfalls noch informativ „die Rede“; doch treten sie nicht mehr nach Art von effizienten Sprachfaktoren in Aktion. Nicht zuletzt haben die Briefe für Paulus auch deshalb nur den Charakter eines „Notbehelfs“, weil sie, ungeachtet ihrer literarischen Qualitäten, die für ihn entscheidenden Momente – Evidenz und Erfahrung – nicht vermitteln können. Auch deshalb verbindet sich für ihn selbst mit der Abfassung des leidenschaftlichsten unter ihnen, des Galaterbriefs, der Wunsch, anstelle der literarischen Diktion „mit anderer Stimme“ zu seinen Adressaten reden zu können.

Zur Verdeutlichung dieser Hinweise wird man sich den mit dem Begriff „Schriftkultur“ angesprochenen Zusammenhang von Literatur und Sozialordnung vor Augen halten müssen. Tatsächlich ist mit der Erfindung und Einführung der Schrift ein entscheidender Schritt zur Domestizierung des

Menschen getan. Zwar bedingt die Schrift ihrer ganzen Zwecksetzung zufolge eine qualitative Mehrung der Kommunikation, dies jedoch im Rahmen einer stabilen Sozialordnung. An die Stelle der Anarchie regelloser Rede und Gegenrede tritt die Kommunikation auf ausgelegten Bahnen, die sich zu einem komplexen System von Mitteilung und Verständigung ordnen.

Wenn *Lévi-Strauss* mit seiner These, daß in primitiven Gesellschaften eine Entsprechung von grammatikalischen Regeln und Heiratsregeln nachzuweisen ist, Recht behalten sollte,³¹ ist zu vermuten, daß im Rahmen einer Schriftkultur die Sozialordnung in etwa den Regeln der Stilistik entspricht. Wie stets wird dann aber auch hier die Ordnung durch Verzicht erkaufte. Nur tritt in diesem Fall der Verzicht nicht ausdrücklich in Erscheinung, weil er sich hinter einer ausgesprochenen Vergünstigung des Mediums verbirgt. Jede schriftliche Mitteilung entlastet das Gedächtnis; doch lähmt sie damit unvermeidlich auch die Spontaneität, Phantasie und Kreativität ihres Verwenders. So geht mit der Mehrung der Kommunikation eine unvermeidliche Schwächung der menschlichen Aktivität einher. Das begünstigt zwar den Aufbau einer stabilen Sozialordnung, dies jedoch um den Preis des zu seiner vollen Aktivität freigesetzten Menschen. Im Rahmen der Schriftkultur ist es dem Menschen versagt, ganz das zu sein, was er sein kann; doch gewinnt er für diesen Verzicht die Sicherheit, die ihm nur ein dauerhaftes Sozialsystem zu gewähren vermag.

Daraus erklärt sich die Nötigung, der Paulus insgeheim gehorchte, als er mit seinen Briefen den Grundstock zur Dokumentation der mündlich verkündeten Heilsbotschaft in Gestalt der neutestamentlichen Schriften legte. Es war die Nötigung zum Aufbau jenes stabilen Ordnungssystems, ohne welches das sich zur Weltkirche weitende Christentum nicht auskommen konnte. Daß Paulus gleichwohl auch die Restriktionen empfand, die mit diesem Übergang verbunden waren, zeigt der fast nostalgische Rückblick auf die Sprach- und Lebensanarchie der korinthischen Enthusiasten, in der ihm noch einmal, wenn auch nach Art einer verzerrten und von der Wirklichkeit bereits überholten Möglichkeit, das Modell der urkirchlichen Liebesgemeinschaft vor Augen trat.

Daß diese als „Ort“ genuiner Spracherfahrungen anzusehen ist, hat die einfühlsame Erörterung von *Ernst Käsemann* glaubhaft gemacht.³² Danach ging es im ekstatischen Schrei der Enthusiasten vornehmlich darum, dem „unausgesprochenen Seufzen“ des Geistes, von dem sie sich „bewogen“ fühlten, hörbaren Ausdruck zu verleihen, um sich dadurch gegenseitig in die geistgewirkte Zuversicht und Glaubensgewißheit – Gewißheit der sich in ihrer Gemeinschaft erweisenden Geistmacht und Gegenwart des Herrn – zu versetzen. Durch die „Interzession des Geistes“ (*Käsemann*) wird die im Gebet erlittene Sprachnot behoben, die sich aus der Ratlosigkeit gegenüber dem ergibt, „was wir erbitten sollen“ (Röm 8,26). Diese Not wendet der Zuspruch des Gottesgeistes in das befreiende Wissen um das rechte, durch seine Eingebung spontan gefundene Gebetswort.

Indessen sieht Paulus diese Möglichkeit schon aus der durch eine kritisch-nostalgische Distanz gegebenen Retrospektive. Insofern schwankt sein Urteil zwischen uneingestandener Bewunderung und offenem Tadel. Damit setzt er zugleich den Maßstab für die Folgezeit. Nachdem in der späteren Paulus-Nachfolge Augustinus die urchristliche „Liebes-Anarchie“ noch einmal in seiner Maxime des „*Dilige et, quod vis, fac!*“ beschworen hatte, brachte *Luther* die schon vom Apostel empfundene Einbuße zu explizitem Ausdruck. Wie *Gerhard Ebeling* in sachkundiger Zusammenfassung der einschlägigen Äußerungen deutlich machte, blieb ihm bei aller Wertschätzung der Bibel bewußt, daß das „Evangelium eigentlich nicht Schrift, sondern mündliches Wort sein sollte“.³³ Das beweist ihm die Tatsache, daß „auch Christus selbst nichts geschrieben, sondern nur geredet... und seine Lehre nicht Schrift, sondern Evangelium, das ist eine gute Botschaft oder Verkündigung, genannt hat, das nicht mit der Feder, sondern mit dem Mund soll getrieben werden“.³⁴ Das führt *Luther* zu der ungewöhnlichen und von der theologischen Erkenntnis noch immer nicht voll eingeholten Folgerung, daß die schriftliche Fixierung des Evangeliums „im Grunde unsachgemäß, zumindest die Folge eines Notstandes“ gewesen sei; denn:

Daß man... hat müssen Bücher schreiben, ist schon ein großer Abbruch und ein Gebrechen des Geistes, daß es die Not erzwungen hat und nicht die Art ist des Neuen Testaments.³⁵

Zweifellos wäre die Paulus-Forschung gut beraten, wenn sie *Luther* in diesem Problembewußtsein mit annähernd gleicher Aufmerksamkeit und Treue folgen würde, wie sie ihm bei der Auslegung und Ausarbeitung der paulinischen Rechtfertigungslehre folgen zu müssen glaubte. Denn ins Licht dieses Problembewußtseins gerückt, gewänne Paulus als Initiator des Neuen Testaments ungleich schärferes Profil, als sich dies aus der bloßen Tatsache ergibt, daß er sich im Spannungsfeld von (situativer) Nötigung und (subjektiver) Neigung daranmachte, den Grundstock zur Sammlung der neutestamentlichen Schriften zu legen. Vor allem würde deutlich, daß sich Paulus nicht nur von den Möglichkeiten des von ihm in den Dienst der Missionsarbeit gestellten Mediums faszinieren ließ, sondern daß er bei aller Faszination ein fast schmerzliches Wissen um den damit aufgegebenen Reichtum der ursprünglichen Wortkultur behielt. Doch worin bestehen die sich ihm in Gestalt des neuen Mediums anbietenden Möglichkeiten?

Die Chancen des Mediums

Sosehr das sensible, glühende Herz des Apostels der aufgegebenen Möglichkeit nachhing, standen ihm doch zugleich die mit der Verschriftung der Botschaft gegebenen Chancen mit aller Klarheit vor Augen. Es waren zunächst Chancen

von der Art, wie sie *Walter Benjamin* zu Beginn seines Essays über „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ (von 1934) entwickelt.³⁶ Überträgt man seine Einsichten auf die Effizienz des Mediums „Schrift“, so besteht der Haupteffekt in einer Enthebung der mündlichen Aussage aus ihrer raum-zeitlichen Begrenztheit. Was in dem einmalig gesprochenen Wort dem konkreten Hörer, mit einem synoptischen Herren-Wort gesprochen, „ins Ohr geflüstert wurde“, wird mit Hilfe seiner Verschriftung „auf den Dächern“ einer im Prinzip grenzenlosen Öffentlichkeit ausgerufen (Lk 12,3). Von dieser Möglichkeit macht Paulus bewußt durch seine Anweisung Gebrauch, seine Briefe bei den gottesdienstlichen Versammlungen vorzulesen (1 Thess 5,27) und sie gegen solche, die an andere Gemeinden adressiert waren, auszutauschen (Kol 4,16).³⁷

Doch Paulus erblickt in dieser medienspezifischen Raum- und Zeitenthebung eine noch weitgreifendere Möglichkeit, die mit dem Reproduktionscharakter des schriftlichen Worts zusammenhängt. Für ihn, den Existenzdenker, für den jedes Wort von einem Akt der Selbstübereignung getragen ist, bezieht sich die reproduktive Effizienz des Mediums nicht nur auf das von ihm Gesagte, sondern, wenn freilich auch nur in Ausnahmefällen, auch auf ihn, den Sagenden. Demgemäß geht er davon aus, daß er im Optimum durch das von ihm schriftlich übermittelte Wort im Kreis der Adressaten selbst präsent wird. Wenn sich das für ihn im Regelfall auch stets mit dem Bewußtsein verbindet, daß es sich dabei lediglich um eine „reproduzierte“ Präsenz handelt, überspielt er diese Grenze doch wenigstens einmal, wenn er, in der Erregung über den in Korinth aufgetretenen Skandal, mit feierlicher Sprachgebärde erklärt:

Was mich angeht, so habe ich, obwohl abwesend dem Leib, aber anwesend dem Geist nach, mein Urteil über den, der sich derart vergangen hat, bereits gefällt, als ob ich anwesend wäre: Versammelt im Namen Jesu, unseres Herrn, ihr und mein Geist in der Kraft unseres Herrn Jesu, übergeben wir diesen Menschen dem Satan zum Verderben seines Fleisches, damit sein Geist am Tag des Herrn gerettet werde (1 Kor 5,3ff).³⁸

Wenn das Medium auch nur das Vehikel dieser pneumatischen Selbstvergegenwärtigung des Apostels ist, kann von ihr doch auf die ihm dabei zuge dachte Effizienz zurückgeschlossen werden. Sinngemäß bewirkt diese eine „reproduktive“ Präsenz, die sich Paulus auch in anderem Zusammenhang zunutze macht. Wenn er sich von dem an die Gemeinde von Korinth adressierten „Tränenbrief“ auch sicher keine Wirkung verspricht, die er nicht auch im Fall eines persönlichen Auftretens erzielt hätte, läßt seine Reaktion doch erkennen, daß er von dem tatsächlich erreichten Effekt selbst überrascht ist (2 Kor 7,7ff). Vorausgesetzt, daß der Apostel die Situation der Gemeinde nicht zu pessimistisch einschätzte, habe sein brieflicher Alarmruf, wie *Schmithals* urteilt, sogar „ein kleines Wunder vollbracht“.³⁹ Eine vergleichbare Wirkung dürfte auch der aus ähnlicher Betroffenheit verfaßte Galaterbrief erzielt haben.⁴⁰ Daß sich

Paulus aber gerade hier, im Vorgefühl der erzielten Wirkung, dem Wunsch überläßt, mit der „anderen Stimme“ des mündlichen Worts zu den Adressaten reden zu können, führt zu einer genaueren Bestimmung des Effekts, der von dem neuen Medium ausgeht.

Einen wichtigen Fingerzeig gibt die Bemerkung *Bornkamms*, daß das Wort des Apostels in der „gesammelten Stille des Schreibenmüssens“ eine Klarheit der Ausarbeitung erlangte, „die es in der mündlichen Rede im Gedränge des Augenblicks vielleicht nur selten zu erreichen vermochte“. ⁴¹ Es ist somit in erster Linie die teils argumentative, teils rhetorische Fügung der Gedanken, der das paulinische Briefwort nach Bornkamm seine spezifische Wirkung verdankt. Das gilt auch angesichts der von fast allen Paulusinterpreten verzeichneten Beobachtung, daß die Klarheit der literarischen Diktion bei diesem leidenschaftlich engagierten Autor immer wieder von „Einschüssen“ der gesprochenen Rede durchbrochen wird. Denn Paulus steht auch in dem Sinn an der Schwelle zur christlichen Schriftkultur, daß ihm bei der Verwendung des neuen Mediums immer wieder die Spontaneität der mündlichen Rede ins Gehege kommt. Um es nochmals im Anschluß an *Kuss* zu sagen, so sind die Paulusbriefe nicht zuletzt in dem Sinn von den Besonderheiten des Sprechstils überlagert, daß es in ihnen auf Schritt und Tritt „Unterbrechungen, unvollendete und gestörte Konstruktionen, Abschweifungen, Wiederholungen, Unklarheiten“ gibt, dies jedoch so, daß das Ganze dadurch eine dialogische Unmittelbarkeit gewinnt, die dem Leser den Eindruck vermittelt, nicht nur der Rezipient eines Briefs, sondern der Hörer des unmittelbar „auf ihn einredenden Paulus“ zu sein. ⁴² Das geradezu „klassische“ Beispiel dieser extrem unklassischen Diktion bietet der Anfang der großen Sequenz, in welcher der bis aufs Blut gereizte Apostel den Katalog seiner Leiden aufführt:

Sie sind Hebräer – ich auch. Sie sind Israeliten – ich auch. Sie sind Nachkommen Abrahams – ich auch. Sie sind Diener Christi – jetzt rede ich vollends närrisch: ich noch mehr! (2 Kor 11,22f).

Wird hier im Zug der „literarischen“ Gedankenführung fortwährend der „Einspruch“ der lebendigen Stimme des Apostels hörbar, so zeigt das Gegenbeispiel aus dem Galaterbrief, wie ein von Paulus referierter Dialog unmerklich in den Stil einer literarischen Erörterung übergeht. Dabei erhält der Übergang noch dadurch ein besonderes Gepräge, daß die konkrete Zwiesprache, von der zunächst die Rede ist, Schritt für Schritt in die Form eines Selbstgesprächs zurückgenommen wird. Ausgehend von seinem Zusammenstoß mit Kephas in Antiochien, dem er wegen seiner Unaufrichtigkeit „in Gegenwart aller“ entgegentrat (2,11–14), gibt Paulus Inhalt und Verlauf seines Streitgesprächs mit folgenden Worten wieder:

Wenn du als Jude nach Art der Heiden und nicht nach Art der Juden lebst, wie kannst du dann die Heiden zwingen, wie Juden zu leben? Wir sind zwar von Geburt aus

Juden und nicht Sünder wie die Heiden. Weil wir aber erkannt haben, daß der Mensch nicht durch Gesetzeswerke gerecht wird, sondern durch den Glauben an Christus Jesus, gelangten auch wir zum Glauben an Christus Jesus, damit wir gerechtfertigt werden durch den Glauben an Christus und nicht durch Gesetzeswerke; denn durch die Werke des Gesetzes wird niemand gerecht. Wenn wir nun aber, da wir die Rechtfertigung in Christus suchen, immer noch als Sünder gelten, ist dann Christus etwa ein Diener der Sünde? Nie und nimmer! Denn wenn ich das, was ich vorher niedergerissen habe, wieder aufbaue, stelle ich mich selbst als Übertreter hin. Nun bin ich aber durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe. Mit Christus bin ich gekreuzigt. Ich lebe, doch nicht mehr ich – Christus lebt in mir. Sofern ich noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat (2,14–20).

Ein schier unausdenklich weiter Weg wird in diesen wenigen Sätzen zurückgelegt. Was als Referat eines polemischen Dialogs begann, endet in einem mystischen Selbstgespräch, das, wie bereits angedeutet, seinen Höhepunkt darin erreicht, daß sich das redende Ich dem übereignet, von dem es sich erwählt, angenommen und auf eine ihm erst zur wahren Identität verhelfende Weise zu eigen genommen weiß. Gleichzeitig wird damit die innere Tragweite des Mediums erprobt. Wie nur je in einem Brief spricht sich hier mit geradezu konfessorischer Wucht das Subjekt seines Autors aus. Was die Frage des Volumens anlangt, ist nun aber der Gegenpol zur expansiven Leistungskraft erreicht. Wie es dort darum ging, den Autor, unabhängig von seiner faktischen Raum-Zeit-Gebundenheit, präsent werden zu lassen, steht hier seine „Selbstvergegenwärtigung“ und damit das zur Rede, was *Franz Rosenzweig* die durch die Nennung des Namens aufgerufene „Geistes-Gegenwart“ genannt hat.⁴³ Tatsächlich hat es den Anschein, als sei der Brief für Paulus an dieser Stelle zum „akustischen Spiegel“ geworden, der ihm das Echo der eigenen Stimme so zurückwirft, daß er sich dadurch zu dieser konfessorischen Selbstvergegenwärtigung bewogen fühlt.

Doch die entscheidende Leistungskraft des von Paulus verwendeten Mediums erstreckt sich auf den von *Bornkamm* bezeichneten Bereich. Abgeschirmt vom Andrang der Probleme und zurückgezogen in die Stille der Selbstreflexion gewinnt der Autor einer Schrift die Möglichkeit einer organisierten Gedankenführung, wie sie in der konkreten Situation, auf die der Sprechende reagiert, kaum je gegeben ist. Gleichzeitig gerät er unter das Diktat der literarischen Gestaltungsform, das sich, in Anlehnung an eine Wendung aus *Derridas* „Grammatologie“ gesprochen, wie eine limitierende Fremdgestalt über den „Ursprung“ des lebendigen Gesprochenseins legt.⁴⁴ Doch gerade dadurch tritt der Prozeß der Artikulation in ein Spannungsverhältnis zu sich selbst, das ihn, verglichen mit der mündlichen Rede, zu einer ungleich differenzierteren, bewußter organisierten und strukturierten Darstellung veranlaßt. Doch nicht nur dies; der Vorgang der Verschriftung bringt es – auch für den bei Paulus dominierenden Fall des Diktats – mit sich, daß sich aufgrund seiner Eigengesetz-

lichkeit Reihungen, Kontrastierungen und Analogien bilden, wie sie bei dem wesentlich schneller ablaufenden Artikulationsprozeß der mündlichen Rede nie zustande kämen.

Sowohl für die Reihungen wie für die literarisch bedingten Redefiguren bieten die Paulusbriefe eine ganze Reihe von Beispielen. Darin bestätigt sich nicht nur ihr sprachliches Eigenleben; vielmehr wird auch das Urteil *Overbecks* widerlegt, der den Brief als eine „literarische Uniform“ bezeichnet und sich demgemäß darüber wundert, daß diese Uniform „in der alten Kirche solche Pflege findet und unter den von ihr erhaltenen Denkmälern einen so breiten Raum einnimmt“.⁴⁵ Paradigmen einer reihenden Gedankenführung bietet vor allem der Römerbrief, so in der assoziativ fortschreitenden Aussage, die von der „Bedrängnis“ zur „Geduld“, von der Geduld zur „Bewährung“, von der Bewährung zur „Hoffnung“ und von dieser schließlich zum Prinzip aller Formkräfte des Christenlebens, der „Liebe“, gelangt (5,3ff), oder in der nach dem Modell der antiken „Diatriben“ gestalteten und demgemäß in einem dialogischen Lehrstil abgefaßten Passage des Römerbriefs, die mit der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit ins Gericht geht:

Du nennst dich zwar Jude und verläßt dich auf das Gesetz, du rühmst dich deines Gottes, du kennst seinen Willen, und du willst, aus dem Gesetz belehrt, beurteilen, worauf es ankommt. Du traust dir zu, ein Führer der Blinden zu sein, ein Licht für die in der Finsternis Lebenden, ein Lehrer der Unverständigen, einer, der im Gesetz den Inbegriff von Erkenntnis und Wahrheit besitzt. Du belehrst andere Menschen, dich selbst aber belehrst du nicht. Du predigst: Du sollst nicht stehlen, und stiehst. Du sagst: Du sollst nicht ehebrechen, und brichst selbst die Ehe. Du verabscheust die Götzenbilder, begehst aber Tempelraub. Du rühmst dich des Gesetzes, entehrst aber Gott durch die Übertretung des Gesetzes (2,17–23).

Deutlich arbeitet sich hier der Gedanke assoziativ, von Stichwort zu Stichwort, voran.⁴⁶ Nach einem ähnlichen „Verkettungsprinzip“ ist der fiktive Dialog, mit dem der Römerbrief die „Ölbaumallegorie“ (11,13–18) auswertet, gestaltet (11,19–24).⁴⁷ Demgegenüber verteilen sich die komplexeren Stilfiguren, mit deren Hilfe Paulus seine literarische Aussage organisiert, über den gesamten Bereich seiner Briefe.

Als eine Art Fortbildung des Reihungsprinzips kann dabei der Chiasmus gelten, der aus zwei gegenläufigen Reihen gebildet wird.⁴⁸ Ein anschauliches Beispiel bietet dafür der Eingang des Kolosserbriefs, dessen chiastischer Aufbau von *Dibelius* herausgestellt wurde.⁴⁹ Er führt von der Danksagung und Fürbitte (1,3) zur Anrede an die Gemeinde, die wegen ihres Glaubens, ihrer Liebe und ihrer Hoffnung gerühmt wird (1,4f), und von da zum Anliegen der Mission (1,5b), das an der Umschlagstelle zunächst im konkreten Raum der Gemeinde (1,6: „bei euch“), sodann im weltweiten Horizont (1,6: „wie in aller Welt“) angesprochen wird, um von da über die Erwähnung des Christusboten Epaphras (1,7) zum Gedanken an das von „geistgewirkter Liebe“ bestimmte Gemeindeleben (1,8) zurückzukehren und mit einer neuerlichen Fürbitte zu

schließen (1,9). Auch großangelegte Antithesen, wie sie etwa in den Ausführungen des Apostels über Glaube und Werke (Röm 3,21–31), Welt- und Gottesweisheit (1 Kor 1,18–31), Buchstabe und Geist (2 Kor 3,4–18), Fleisch und Geist (Röm 8,1–17) vorliegen, gehören eindeutig zu den literarischen Gestaltungsprinzipien.

Wie gerade die Antithesen zeigen, geht vom „Formzwang“ dieser Stilfiguren ein erheblicher Anreiz zur Ausgestaltung der Gedanken aus. Denn zweifellos sind sie dem Apostel Anlaß, seine Themen breiter zu entfalten und intensiver auszuarbeiten, als dies in rein mündlicher Rede jemals möglich gewesen wäre. Weit ausgreifende Ausführungen, wie sie etwa das Charismen-Kapitel des Ersten Korintherbriefs oder das daran anschließende Kapitel über die Auferstehungsfrage bieten, gehen unverkennbar auf das Konto der durch das Medium Brief gebotenen Möglichkeiten. Als Gesamtbrief macht sie sich aber vor allem der Römerbrief zunutze, der sich als eine Lehr-Epistel am weitesten von den aus konkreter Veranlassung verfaßten und in eine scharf umrissene Situation hineingesprochenen Briefen des Apostels wegbewegt.⁵⁰ So muß die Chance des Mediums hauptsächlich in der Ermöglichung einer strukturierten, breite Themenfelder ausmessenden Gedankenführung gesehen werden. Eine zusätzliche Bereicherung ergibt sich dadurch, daß der Brief Paulus Gelegenheit bietet, auf bereits durch eigene oder fremde Hand vorgeformte Texte zurückzugreifen, zu denen *Vielhauer* außer dem Hohelied der Liebe (1 Kor 13) auch den Christushymnus des Kolosserbriefs (1,15–20) sowie die Midraschim über Sara und Hagar (Gal 4,21–31) und das Schicksal der Wüstengeneration (1 Kor 10,1–11) rechnet.⁵¹

„Chancen“ bietet das Medium aber nicht nur in seiner Zugehörigkeit zur literarischen Sprachform, sondern kaum weniger auch aufgrund seiner „Mischgestalt“, die sich aus dem Nachwirken der mündlichen Rede im Brief ergibt. Aus diesem „Nachwirken“ erklären sich eine ganze Reihe von Redefiguren, die nicht zuletzt den Reichtum und das Eigenprofil der Paulusbriefe ausmachen. Dazu gehören, im Anschluß an *Vielhauer* gesprochen, fiktive Dialoge, Invektiven an die Adresse gedachter Gegner, rhetorische Fragen, Klangwirkungen durch Endreim, Wortspiele, Parallelismen und Steigerungen.⁵² Die Affinität zum mündlichen Redestil bringt es aber auch mit sich, daß Paulus vorgeformte Wendungen, Sprichwörter, Glaubensformeln und Lieder ins Spiel bringt, wie sie jedem Redner während der aktuellen Präsentation seiner Gedanken in den Sinn kommen. Dabei konzentriert sich das Interesse nicht nur auf die der Glaubens- und Gebetstradition entnommenen Formeln selbst, sondern auch auf die Art ihrer Verwendung. Denn ihr Funktionswert differiert erheblich, je nachdem, ob sie in dokumentierendem, apologetischem oder nur amplifikatorischem Interesse gebraucht werden. Die erste Verwendungsart liegt bei den Pistis-Formeln zu Eingang des Römerbriefs (1,3f) und zu Beginn des Auferstehungskapitels im Ersten Korintherbrief (15,3–7) vor.

In apologetischer Absicht verwendet Paulus dagegen ein Überlieferungsstück im Abendmahls-Kapitel des Ersten Korintherbriefs, wenn er dem unsozialen Verhalten der etablierten Gemeindemitglieder das „Bild“ der letzten Mahlfeier Jesu entgegenhält (11,23f) und damit selbst die wirkmächtige Verkündigung des Todes Christi vollzieht, die er als den innersten Sinn der Abendmahlfeier begreift: „Denn sooft ihr von diesem Brot eßt und aus diesem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er wiederkommt“ (11,26). In amplifizierender und den Gedanken seines Briefs zugleich vertiefender Absicht bezieht er dagegen den aus älterer Tradition übernommenen Christushymnus des Philipperbriefs (2,5–11) in seine Ausführungen ein. Dabei ist der Effekt der „Vertiefung“ um so höher zu veranschlagen, als die in der Überleitung gebotene Motivation, die sich aus dem Aufruf zu Liebe, Eintracht und Demut ergibt (2,2f), einen derartig starken Akzent gar nicht erwarten läßt. Um so wirkmächtiger ist eine Aussage, die den Adressaten vor Augen führt, daß in dem Appell eine Sache verhandelt wird, die nicht nur ihr mitmenschliches Verhalten, sondern auch ihr Verhältnis zu Christus, ja die Gesinnung Christi selbst betrifft: „Seid so gesinnt, wie es Christus Jesus war!“ (2,5).

Wie schon diese wenigen Beispiele zeigen, haben die aus der Sprachwelt der gesprochenen Rede übernommenen Wendungen keineswegs den Charakter von eingesprengten Relikten, sondern von Redefiguren, die ungeachtet ihrer Herkunft und Prägung den Gang der Darlegung bereichern. So ergibt es sich schon aus dem spezifischen Modus ihrer Zitation. Denn sie verdanken ihre Einbeziehung nicht so sehr dem literarischen Kalkül als vielmehr der assoziativen Imagination eines Autors, der seinen Text diktierend gestaltet. Deshalb muß davon ausgegangen werden, daß diese Figuren nicht zu den Ausgangsmaterialien gehören, aus denen die Kreativität des Autors schöpft. Daß sie mit unterschiedlicher Zielsetzung, teils dokumentarisch, teils apologetisch, teils amplifikatorisch eingesetzt werden, macht deutlich, daß sie sich seiner Erinnerung unter dem jeweiligen Aspekt anboten und die mit ihnen verfolgte Strategie dann auch rückläufig stimulierten. So stehen sie in der Mehrzahl der Fälle – mit Ausnahme des nur lose eingefügten Philipperhymnus – in einem Kontext, der die Tiefenschichten der Konzeption, Imagination und Intention der Aussage mitbetrifft.

Aus dieser konstruktiven Mitbeteiligung der von den rhetorischen Stilfiguren signalisierten mündlichen Rede erklärt sich der unverwechselbare Stil der Paulusbriefe. Die ruhige, stetig voranschreitende Gedankenführung ist bei ihnen daher die seltene Ausnahme. Den Regelfall bildet dagegen der eher erregte, selbst in den ruhigen Passagen leise vibrierende Sprachfluß, der sich unversehens zu gewaltigen Eruptionen und leidenschaftlichen Ausbrüchen steigern kann. Unwillkürlich fühlt man sich an die Charakteristik erinnert, mit welcher der späte *Nietzsche* Stil und Gedankenführung seiner Streitschrift „Zur Genealogie der Moral“ würdigt:

Die drei Abhandlungen, aus denen diese Genealogie besteht, sind vielleicht in Hinsicht auf Ausdruck, Absicht und Kunst der Überraschung das Unheimlichste, was bisher geschrieben worden ist. Dionysos ist, man weiß es, auch der Gott der Finsternis. – Jedesmal ein Anfang, der irreführen soll, kühl, wissenschaftlich, ironisch selbst, absichtlich Vordergrund, absichtlich hinhaltend. Allmählich mehr Unruhe; vereinzelter Wetterleuchten; sehr unangenehme Wahrheiten aus der Ferne her mit dumpfem Gebrumm laut werdend, – bis endlich ein tempo feroce erreicht ist, wo alles mit ungeheurer Spannung vorwärts treibt. Am Schluß jedesmal, unter vollkommen schauerlichen Detonationen, eine neue Wahrheit zwischen dicken Wolken sichtbar.⁵³

Im Gegenzug zu dieser Durchformung der literarischen Aussage durch Elemente und Strukturen der mündlichen Rede ist aber auch der umgekehrte Prozeß am Werk: die Stilisierung des Gedanken- und Sprachmaterials im Sinn literarischer Gestaltungsgesetze. In diesen Zusammenhang gehört schon die Tatsache, daß sich Paulus beim Aufbau der Briefe relativ streng an die durch Konventionen festgelegte Briefform hält. Dieses „Briefformular“ ist vor allem durch feststehende Eingangs- und Schlußwendungen charakterisiert.⁵⁴ Indessen macht Paulus von dieser Konvention schon dadurch einen eigenständigen Gebrauch, daß er der einleitenden Grußformel vielfach geradezu den Charakter einer liturgischen Segnung verleiht und sie, mit der einzigen Ausnahme des Galaterbriefs, der ohne Umschweife zur Sache kommt, um eine Danksagung erweitert.⁵⁵ Ebenso verleiht er dem Briefschluß einen eigenen Akzent, indem er den profanen Wunsch, der dem Wohlergehen und der Gesundheit des Adressaten gilt, durch die liturgisch geprägte Segensformel „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit euch“ (1 Thess 5,28) ersetzt.

Dem freien Umgang mit diesen „Rahmenbedingungen“ entspricht die schöpferisch-souveräne Art, mit der Paulus diesen Rahmen füllt. Das gilt schon in dem Sinn, daß er die ganze Spannweite der „suggestiven Unterscheidung“ Deißmanns von situativ bedingtem Privatbrief und literarisch ausgearbeitetem Kunstbrief (*Vielhauer*) durchmißt. Während der Philemonbrief ganz durch die einmaligen und unwiederholbaren Umstände seines Zustandekommens diktiert ist, reicht der Römerbrief in beträchtlichen Passagen an die Form einer Leherepistel heran. Doch macht sich die souveräne Gestaltungskraft des Apostels auch darin bemerkbar, daß der Philemonbrief, ungeachtet seiner privaten Veranlassung, unter seiner Hand zugleich die Gestalt eines apostolischen Sendschreibens von überregionaler und bleibender Bedeutung gewinnt und daß der Römerbrief, trotz seiner starken Affinität zur Form des Lehrschreibens, von persönlichen Elementen durchsetzt ist, die ebenso die innere wie die äußere Biographie des Apostels betreffen.⁵⁶ So bleibt das der mündlichen Rede entstammende Moment persönlicher Spontaneität sogar in der literarischen Gesamtstilisierung erkennbar, durch welche die Paulusbriefe ihr Eigenprofil im Ganzen des neutestamentlichen Briefwerks gewannen.

Erst recht gilt das von den Stilisierungsprozessen, welche die „Infrastruktur“

der Paulusbriefe bestimmen. Gleichviel, ob der Apostel einen dogmatischen Gedanken entwickelt, eine religiöse Selbstanalyse bietet oder eine Mahnung formuliert: Stets bleibt in der literarischen Transformation ein von ihr unangetasteter subjektiver „Rest“. Im Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefs, dem Paradigma für den ersten Fall, bestätigt sich das nicht nur dadurch, daß sich der Apostel in vielsagender Selbstverkleinerung als Auferstehungszeugen einbringt (15,8), sondern mehr noch an der Art, wie er, ausgehend von der Auferstehung Jesu, den Glauben an die allgemeine Auferstehung expliziert. Denn die Stelle, die von der Unterwerfung des Erhöhten unter den spricht, der ihm alles unterworfen hat (15,27), klingt unüberhörbar an die Wendung des Philipperbriefs an, in der Paulus sein „Ergriffensein“ durch Christus beschreibt (3,12f). Ähnliches gilt von der Aussage, die von der Umgestaltung der Auferstandenen „nach dem Bild des Himmlischen“ (15,49) und von der Überkleidung des Verweslichen durch Unverweslichkeit (15,53) spricht, wenn man sie mit den autobiographischen Äußerungen des Apostels in Vergleich zieht, in denen er die Auswirkungen seines Berufungserlebnisses gleichfalls mit den Bildworten der „Umgestaltung“ und „Überkleidung“ (2 Kor 3,18; 5,4) verdeutlicht.

Auch die zweistrahlig angelegte „Existenzanalyse“ des Römerbriefs erfüllt denselben Tatbestand. So wenig aus der Schilderung der Todverfallenheit des unerlösten Daseins „eine biographisch-persönliche Confessio“ herausgelesen werden darf,⁵⁷ bleibt das überindividuelle „Ich“, dessen Rolle Paulus in diesem Kontext übernimmt, doch in einer Weise an ihn selbst zurückgebunden, daß der Unterton eines existentiellen Mitbetroffenseins nicht überhört werden kann. Gleiches gilt von der im bewußten Kontrast dazu gehaltenen Explikation des erlösten, geistbestimmten Daseins (8,1–17). Denn mit dem die ganze Ableitung krönenden Satz, wonach der Gottesgeist „unserem Geist bezeugt, daß wir Kinder Gottes sind“ (8,16), greift Paulus unübersehbar auf sein Selbstzeugnis im Galaterbrief zurück, das von der Offenbarung des Gottessohnes „in ihm“ spricht (1,16). Was das dort verwendete Stichwort „offenbaren“ (*apokalýptein*) meinte, wird hier in einer zugleich verallgemeinernden und profilierenden Redeweise verdeutlicht. Im Vorgriff darauf konnte die Schlüsselstelle deshalb auch mit der Wendung wiedergegeben werden, daß ihm das Wesensgeheimnis des Sohnes „ins Herz gesprochen“ worden sei.⁵⁸ Insofern bleibt auch hier im Zug der literarischen Stilisierung die Spannkraft des persönlichen Betroffenseins fühlbar, so daß von einer „Doppelsprache“ die Rede sein könnte, die sich aus dem Fortwirken des konfessorischen Elements in der sachlichen Explikation erklärt.

Daß Ähnliches auch von den paränetischen Passagen der Paulusbriefe gilt, wurde besonders durch die von *Anton Vögtle* unter formgeschichtlichem Gesichtspunkt durchgeführten Untersuchungen der paulinischen Tugend- und Lasterkataloge erwiesen.⁵⁹ Danach geht auch dieser „erbauliche Zuspruch“, den

Paulus mit Vorliebe an den Schluß seiner Briefe rückt, in der Regel auf das zurück, was der jeweils angesprochenen Gemeinde schon in der mündlichen Verkündigung ans Herz gelegt worden war. Ausdrücklich gesagt wird das in der Überleitung zur Paränese des Ersten Thessalonicherbriefs, der ausdrücklich als eine derartige „Erinnerung“ gestaltet ist: „Im übrigen, Brüder, bitten und ermahnen wir euch im Namen Jesu, des Herrn: Wie ihr von uns über einen gottgefälligen Wandel belehrt worden seid und wie ihr auch tatsächlich lebt, so schreitet darin noch weiter voran!“ (4,1).⁶⁰

Indessen wird auch angesichts dieses Fortwirkens von Elementen der mündlichen Rede die Chance des von Paulus gewählten Mediums darin zu erblicken sein, daß es im Unterschied zur gesprochenen Missionspredigt eine großräumige Gedankenentwicklung mit differenzierter Binnenstruktur erlaubt. Angesichts der unbestreitbaren Tatsache, daß Paulus vor allem durch die im Zug solcher Gedankenführung entwickelten Motive glaubens- und theologiegeschichtlich wirksam geworden ist, nötigt das sogar zu dem Urteil, daß seine Wirkungsgeschichte weitgehend an die Verwendung dieses Mediums gebunden ist. Nicht nur, daß wir ohne das Briefwerk kaum eine Vorstellung von seiner Christologie, seiner Glaubenstheorie, seiner Freiheits- und Rechtfertigungslehre, seiner Ekklesiologie und Eschatologie besäßen; es ist sogar zu vermuten, daß es ohne das literarische Medium nie zur extensiven Ausarbeitung dieser für seine Nachwirkung maßgeblichen Lehrstücke gekommen wäre.

Auch wenn es dem Apostel niemals um eine „Lehre“ im Sinn einer systematischen Theologie zu tun war, steht doch fest, daß diese ihrerseits ihm entscheidende Impulse durch die im Briefwerk eröffneten Perspektiven und bearbeiteten Themenfelder verdankt. Die Wirkungsgeschichte lehrt freilich auch, daß die mächtigsten Impulse gerade von jenen Passagen ausgingen, in denen das Medium noch die „Unform“ (*Overbeck*) einer Überschneidung von mündlichen und literarischen Elementen aufweist. Wirkungsgeschichtlich relevant wurden somit hauptsächlich jene Stellen, an denen in der literarischen Gestalt noch die mündliche Diktion des Apostels fühlbar und diese noch nicht ganz zur geprägten Form geronnen ist. Das ist schon von *Markion* zu vermuten, von dem *Overbeck* die spöttische Bemerkung machte, Paulus habe im Grunde nur einen einzigen Schüler gehabt, der ihn verstanden habe – und dieser eine habe ihn mißverstanden.⁶¹ Unverkennbar ist es dagegen im Fall *Luthers*, der in seinem „Turmerlebnis“ ausdrücklich von der „deklamatorischen“ Stelle des Römerbriefs ausgeht: „Ich schäme mich des Evangeliums nicht; es ist eine Gotteskraft, die einen jeden rettet, der glaubt, zuerst den Juden, ebenso aber den Griechen. Denn im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart aus Glauben zum Glauben, so wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben!“ (1,16f). So verdankt Paulus zwar seine glaubens- und theologiegeschichtliche Wirkung der strukturellen Herausforderung durch das von ihm verwendete Medium; doch kam diese Wirkung jeweils dadurch in Gang, daß er

trotz der literarischen Fixierung seiner Aussage durch das Medium als der spontan Redende hörbar blieb.

Geist und Buchstabe

Angesichts der hochentwickelten Reflexivität, die das paulinische Denken auf Schritt und Tritt kennzeichnet, wäre es verwunderlich, wenn sich nicht wenigstens der Ansatz einer Theoriebildung zum Spannungsverhältnis von gesprochenem zu schriftlich fixiertem Wort nachweisen ließe. Wie *Käsemann* mit einer ihm geradezu provokatorisch vorkommenden These betont, ist das in den Äußerungen des Apostels zum Begriffspaar „Geist und Buchstabe“ tatsächlich der Fall.⁶² Dabei unterstreicht Käsemann die „Gewagtheit“ dieser These durch den Hinweis auf die äußerst schmale „Textbasis“, die sich für sie in den Paulusbriefen findet. Von hermeneutischen Schwierigkeiten zusätzlicher Art ist zudem die erste dafür namhaft zu machende Stelle aus dem Römerbrief (2,27ff) belastet, in der Paulus im Anschluß an das im Stil der stoischen Diatribe gehaltene Wechselgespräch mit seinem fiktiven Partner versichert:

Die Beschneidung ist nützlich, wenn du das Gesetz befolgst; übertrittst du jedoch das Gesetz, so bist du trotz deiner Beschneidung zum Unbeschnittenen geworden . . . Der leiblich Unbeschnittene, der das Gesetz erfüllt, wird dich, den Gesetzesübertreter, trotz Buchstabe und Beschneidung richten. Denn Jude ist nicht, wer es nach außen hin ist, und die Beschneidung besteht nicht in dem, was am Fleisch geschieht, sondern Jude ist, wer es im Verborgenen ist, und die Beschneidung besteht in dem, was am Herzen durch den Geist und nicht durch den Buchstaben geschieht (2,25—29).⁶³

Für die Rückfrage nach dem Spannungsverhältnis, in dem Paulus das unter den Formzwang der Schrift geratene Wort erblickt, ist vor allem die Gleichsetzung von „Buchstabe und Beschneidung“ einerseits und „Herz und Geist“ andererseits bedeutsam. Die damit ausgemessene Differenz wird freilich erst dann ganz ersichtlich, wenn man sieht, daß Paulus mit dem zweiten Begriffspaar – Herz und Geist – die Dimension der christlichen Innerlichkeit anspricht und gegen eine auf formalistische Gesetzesgerechtigkeit abhebende Frömmigkeitspraxis ausspielt. In erster Linie ist das die Dimension, die in ihm selbst durch das überwältigende Ergriffensein von dem ihm ins Herz gesprochenen Geheimnis des Sohnes aufbrach. Deshalb ist sie gleichzeitig die Dimension, in der er, der von Christus Ergriffene, zur wahren Selbstfindung gelangte. Und darum ist dies zum dritten die Dimension, in der er sein Ich aus der Verbundenheit mit Christus neu – und jetzt erst vollgültig – aussprechen lernte. Sprachtheoretisch gesehen liegt hier darum auch der „Quellgrund“ für die neue, aus der Umkehrung der natürlichen „Sagerichtung“ gewonnene Sprechweise, mit der das zu sich selbst gelangte Ich eine Stimme gewann.⁶⁴

Von daher läßt sich das Spannungsverhältnis von „Geist und Buchstabe“ deutlicher bestimmen, wie es hier, im Blick auf die von Paulus mitvollzogene und mitverantwortete „Schriftwerdung“ des gesprochenen Wortes zur Rede steht.⁶⁵ Wenn das Kennwort „Geist“ in seinem sprachtheoretischen Bezug die geistgewirkte, beredt gewordene Innerlichkeit bezeichnet, dann der gegensinnig dazu verwendete Ausdruck „Buchstabe“ das Normativ-Festgelegte, an dem die Freiheit des Geistes die ihr in allen Bereichen gezogene Schranke findet. Schon im Blick auf die damit heraufbeschworene Vorstellung eines Gegenpols der Heteronomie und Fremdbestimmung denkt Paulus in erster Linie an das als „Satzung“ gedachte mosaische Gesetz, das den ihm unterworfenen Menschen durch seine Überforderungen immer wieder zum Eingeständnis seines Unvermögens nötigt. Darauf hebt *Erhard Kamlah* ab, wenn er „gramma“ nicht mit „Buchstabe“, sondern mit „Gesetzbuch“ wiedergegeben sehen möchte.⁶⁶ Dabei steht außer Debatte, daß sich der Blick des Apostels ausschließlich nach rückwärts, nicht auch schon auf seinen eigenen Beitrag zur Verschriftung des gesprochenen Heilswortes richtet.

Von einer Übertragung der Antithese „Geist und Buchstabe“ auf die durch sein Zutun – wenn auch ohne sein Wissen – entstehende Sammlung der neutestamentlichen Schriften kann in der Tat nicht die Rede sein.⁶⁷ Aber gehört zum Ansatz einer Theoriebildung auch schon das ausdrückliche Wissen um die aus diesem Ansatz resultierenden Konsequenzen? Genügt nicht schon die mit ihm gewonnene Sensibilisierung? Konkret gefragt: Konnte Paulus, nachdem ihm im Licht seiner Geisterfahrung der heteronome, limitierend-restriktive Satzungscharakter des Gesetzes so deutlich geworden war, das Werk der Verschriftung der Botschaft mit der ihm gemeinhin unterstellten Unbekümmertheit in Angriff nehmen? Müßten sich, anders gefragt, bei ihm nicht wenigstens die Spuren einer kommunikationstheoretischen Idealvorstellung finden, durch die er sich selbst über die Engführungen des von ihm gewählten Mediums erhebt?

Wie eine Antwort auf diese Fragen wirkt das wichtigste Textzeugnis, das in diesem Zusammenhang geltend zu machen ist. Es handelt sich um die Stelle des Zweiten Korintherbriefs, in welcher Paulus in weitausholender Argumentation und vermutlich auch unter Verwendung vorgeformter Texte die Größe – und Angefochtenheit – des apostolischen Dienstes vor Augen führt.⁶⁸ Im Bewußtsein der ihm von Gott geschenkten Befähigung erklärt er:

Er hat uns fähig gemacht, Diener des Neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig (3,6).⁶⁹

Mit der Einführung des kühnen Begriffswortes „Neuer Bund“, mit welchem Paulus den Anbruch einer neuen, die alttestamentliche Heilsordnung überbietenden und erfüllenden Heilszeit kenntlich macht, gibt er dem Gegensatz von „Geist und Buchstabe“ eine neue, heilsgeschichtliche Tiefe. Schon der Dämmer-

schein, der dem Aufgang der vollen Taghelle dieser neuen Heilszeit voranging, ließ, wie man die schwierige Motivverschlingung im Fortgang der Stelle verdeutlichen könnte, die Gesetzesschrift auf den Steintafeln des Mose verblasen. Um den Israeliten diesen Tatbestand zu verheimlichen, legte Mose – wie in gewagter Abwandlung des zuvor schon eingeführten Schleier-Motivs (3,7) gesagt wird – eine Hülle über sein Gesicht, die als Herzensverhüllung immer noch unter seinen Anhängern nachwirkt. Wer sich jedoch mit den Dienern des Evangeliums „dem Herrn zuwendet“, wird von dieser Hülle befreit; denn „der Herr ist der Geist, und wo der Geist des Herrn waltet, da ist Freiheit“ (3,16f). Kraft dieses „Interpretaments“ wird ihm klar, daß der Alte Bund „in Christus zu Ende gebracht wurde“ (3,14). Sich Christus zuwenden, heißt nämlich im Sinn des für Paulus typischen „mystischen Umschlags“ soviel wie hineinverwandelt werden in sein Herrlichkeitsbild, „wie es dem Geist des Herrn entspricht“ (3,18).

Wie die Einbeziehung der Kategorie der Freiheit deutlich macht, wird der Gedanke des nötigen, überfordernden und restriktiven Charakters der „Gesetzesschrift“ durch das Motiv ihres „Verblässens“ nur noch verschärft. Wie *Nietzsche* das Zentralproblem des Atheismus nicht in der „Tötung“ Gottes, sondern in der Beseitigung des von dem toten Gott zurückgebliebenen „Schattens“ erblickt,⁷⁰ sieht auch Paulus die größeren Schwierigkeiten in der Bewältigung der Situation, die sich mit den „Restbeständen“ und Nachwirkungen des bereits aufgehobenen Gesetzes ergab. Diese Nachwirkungen erstreckten sich sogar auf das Verständnis der Heilsbotschaft, die den vom „Gott dieses Äons“ verblendeten Ungläubigen verhüllt bleibt (4,3f), so offen und unverfälscht sie ihnen auch ausgerichtet wurde (4,2). Daß eine Verständnisbarriere auch durch die von den Predigern gewählte Sprache und, soweit es sich um die Aufnahme der Paulusbriefe handelt, durch ihre schriftliche Fixierung aufgeworfen werden könne, bleibt in diesem Argumentationszusammenhang freilich außer Betracht.

Indessen nähert sich Paulus diesem Kernstück seiner Darlegung über zwei Vorstufen an, in denen von Kommunikationsformen die Rede ist, die alle dem gesprochenen oder geschriebenen Wort gezogenen Grenzen überschreiten. Im Blick auf die guten Nachrichten, die der Apostel bei einem Zwischenaufenthalt in Makedonien über den Zustand der Gemeinde erhalten hatte, erklärt er:

Dank sei Gott, der uns stets im Siegeszug Christi mitführt und den Duft seiner Erkenntnis durch uns an allen Orten verbreitet. Denn wir sind Christi Wohlgeruch für Gott unter denen, die gerettet werden, wie unter denen, die verloren gehen: den einen ein Todesgeruch, der den Tod bringt; den andern ein Lebensduft, der zum Leben führt. Wer ist wohl dazu fähig? (2,14ff)

Jenseits des Aktionsradius, der ihm durch die „Geisteskraft“ seiner Kreuzespredigt und die „Wucht“ seiner Briefe zugemessen ist, steht dem Apostel noch eine ganz andere Wirkung zu Gebot, die sich – unwiderstehlich – wie ein

Duft ausbreitet, wenn freilich mit ganz entgegengesetztem Effekt. Zwar steht diese Wirkung im engsten Zusammenhang mit seiner Missionsarbeit, ohne indessen in ihr aufzugehen. Noch am ehesten wird man bei dieser entlegenen Metapher mit *Lohmeyer* an die Vorstellung vom „Wohlgeruch der Weisheit“ denken müssen, zumal diese vom talmudischen Spätjudentum auf die Strahlkraft des Gesetzes angewendet wurde.⁷¹ Zumindest wird hier der Gedanke an die von unerwarteten Widerständen und Rückschlägen begleitete Missionsarbeit übergriffen von der Idealvorstellung einer Wirkung, die sich spontan – eben in der Form eines Duftes – überträgt und ebenso unmittelbar auch ihre Wirkung erzielt, selbst wenn diese dem Rezipienten zum Unheil ausschlägt.

Die zweite Stufe erreicht der Apostel mit der Abwehr eines Vorwurfs, den er an seine Gegner zurückgibt:

Fangen wir schon wieder an, uns selbst zu empfehlen? Oder brauchen wir – wie gewisse Leute – Empfehlungsschreiben an euch oder von euch? Unser Empfehlungsbrief seid ihr, eingeschrieben in unser Herz, allen lesbar und verstehbar. Denn unverkennbar seid ihr ein Brief Christi, angefertigt durch unseren Dienst, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, und nicht auf Tafeln aus Stein, sondern auf fleischerne Herzenstafeln (3,1ff).

Jetzt stimmt sich Paulus auf den Motivkreis der durch das Interpretament des Christusglaubens „enthüllten“ und in ihrer Vorläufigkeit sichtbar gemachten „Gesetzesschrift“ ein, doch so, daß er von der Idealvorstellung eines himmlischen, von Christus selbst verfaßten Briefs seinen Ausgang nimmt. Auch mit ihr übergreift er alle Restriktionen und Grenzen, die seiner eigenen Heilsverkündigung auferlegt sind. Denn dieser himmlische Brief geht, Bereitschaft und Vorverständnis bewirkend, seiner mühsamen Artikulation des Gotteswortes immer schon voran. Er ist wie in sein eigenes Herz so in die Herzen seiner Adressaten eingeschrieben, so daß ihm im Grunde nur noch die Aufgabe des Hermeneuten zufällt, der den bereits vorliegenden Text lediglich noch lesbar zu machen hat. Für Paulus, der nach Ausweis wiederholter Äußerungen mit Vorliebe in der Antithetik von sichtbar und unsichtbar (4,18), irdisch und himmlisch (1 Kor 15,49) denkt, ist es damit eine ausgemachte Sache, daß kein menschlicher Versuch, es diesem himmlischen Brief gleichzutun, an seine Leuchtkraft und Verständlichkeit heranreicht. Sogar die gottentstammte Schrift auf den Gesetzestafeln des Mose ist, wie der Fortgang der Stelle sagt, zum „Verblassen“ verurteilt. Erst recht haftet dem „Buchstaben“, den menschliche Fixierung und Auslegung aus ihr gemacht haben, das Defizit der Heteronomie und Nötigung an; und dies in einem Maß, daß schließlich von diesem Buchstaben gesagt werden muß, daß er töte (2 Kor 3,6).

Daß Paulus der restriktive Charakter einer jeden „Schrift“ nur im Blick auf die alttestamentliche Satzung, nicht jedoch bei seiner eigenen Verschriftung des Gotteswortes vor Augen steht, erklärt sich aus der letzten Bezugsstelle, die

wiederum zum Römerbrief zurückführt. Dort erklärt der vom Bewußtsein der geistgewirkten Freiheit erfüllte Apostel:

Jetzt aber sind wir frei geworden von dem Gesetz, gestorben all dem, worin wir gefangen waren, so daß wir unsern Dienst in dem neuen Geist und nicht mehr im alten Buchstaben verrichten (7,6).

Die „Gefangenschaft“ in der Restriktion des „alten Buchstabens“ ist gerade das, was durch den Glauben an die todüberwindende Geisteskraft Christi zugunsten einer zuvor kaum geahnten Freiheit überwunden worden ist. Daß mit dem von Paulus selbst bei der Abfassung seiner Briefe verwendeten Buchstaben unvermeidlich neue Grenzen gezogen und Zwänge ausgeübt werden, steht dagegen außer Debatte. Insofern kann sich die sprach- und medientheoretische Auswertung des thematischen Motivs auf keinerlei direkte Anhaltspunkte stützen. Um so nachdrücklicher spricht aber für sie die Tatsache, daß sich die von *Gerhard Ebeling* nachgezeichnete Wirkungsgeschichte des Apostels im Bereich der biblischen Hermeneutik vorzugsweise auf seine Antithese von „Geist und Buchstabe“ bezog.⁷² Auch wenn im Zug dieser methodologisch orientierten Auslegungsgeschichte die Spannung der paulinischen Antithese (wie bei *Origenes*) abgeschwächt oder (wie bei *Augustinus*) zum Gedanken einer heilsökonomischen Stufenfolge umgebogen wird, haftet dem „buchstäblichen Schriftsinn“, von dem nunmehr in wechselnder Einschätzung die Rede ist, die Konnotation des Festgelegten, Festgeschriebenen, Eingeschränkten an.⁷³ Das macht vor allem die bis in die neuere Sprachphilosophie nachwirkende neuerliche Zuspitzung der Antithese in ihrer instrumentellen Verwendung durch Luther deutlich: Obwohl im Buchstaben ein geistiger Sinn verborgen liegt, entspricht dieser doch dem „Gesetz des Zornes“, so daß es bei der theologischen Auslegung vornehmlich darauf ankommt, das Geistige vom Buchstäblichen zu unterscheiden.⁷⁴ Es liegt nur in der Konsequenz dieser Wirkungsgeschichte, daß der paulinische Ansatz vollends auf das zurückbezogen wird, was durch den Apostel selbst geschah, als er, der Nötigung seiner Missionsaufgabe gehorchend, als erster den Versuch unternahm, das lebendige Wort der Verkündigung in das Fixum einer brieflichen Aussage zu bannen.⁷⁵

Brief-Theologie

In seiner Beethoven-Biographie verglich *Paul Bekker* das symphonische Werk des Meisters mit einem Berg, in den er mit seiner Ersten Symphonie eindrang, dessen Mitte er mit der Fünften erreichte und aus dem er mit der Achten wieder hervorgetreten sei.⁷⁶ Ähnliches könnte man auch vom paulinischen Briefwerk sagen. Es erweckt gleichfalls den Eindruck eines Gebirgsmassivs, in das Paulus, nimmt man den Ersten Thessalonicherbrief beiseite, mit dem Galaterbrief

eindringt, dessen Mitte er mit den im Zweiten Korintherbrief zusammengefaßten Schriften erreicht, und das er mit dem Römerbrief wieder verläßt. Mit diesem Bild wird vor allem die auffällige Entsprechung von Galater- und Römerbrief unterstrichen. Von der Auslegung wurde dieses enge Entsprechungsverhältnis längst schon gesehen und etwa dadurch zum Ausdruck gebracht, daß sie den Galaterbrief als „die magna charta des Christentums“ (*Maier*) und den Römerbrief als das „Testament des Paulus“ (*Bornkamm*) bezeichnet.⁷⁷ Aufgrund der engen thematischen Beziehung, die vor allem die Fortbildung des paulinischen Offenbarungsgedankens, des Glaubensbegriffs, der Rechtfertigungslehre und des Kirchenverständnisses im Römerbrief betrifft, könnte man diesen geradezu als das erste, von Paulus selbst geschaffene Dokument der vom Galaterbrief ausgehenden Wirkungsgeschichte bezeichnen.⁷⁸

Doch ist die Fortbildung der im Galaterbrief intonierten Motive im Sendschreiben des Apostels an die Gemeinde von Rom nicht nur als Entfaltung und Ausarbeitung zu denken. Vielmehr muß im Interesse einer vollen Würdigung des Zusammenhangs auch die „Umstrukturierung“ berücksichtigt werden, die das im Römerbrief aufgegriffene Gedankengut erfährt. Auch wenn man sich durch *Bornkamm* davor warnen lassen muß, in ihm einen „zeitlosen theologischen Traktat“ zu sehen, ist sein „ausgesprochen theologisch-lehrhafter Charakter“ doch unverkennbar.⁷⁹ „Fast abhandlungsartig“ führt er, wie *Dibelius* feststellt, das zu Eingang intonierte Grundthema (1,16f) durch, und das in einer so sorgfältig strukturierten, durch rhythmisierte Prosastücke (4,25; 8,38f und 11,33–36) untergliederten Form, daß er nahezu die Höhe einer literarischen Darstellung erreicht.⁸⁰ Der Eindruck einer systematischen Zusammenfassung der früher in realen oder fiktiven Dialogen und leidenschaftlichen Kontroversen erarbeiteten Motive verstärkt sich noch, wenn man mit *Bornkamm* bedenkt, daß, abgesehen vom Rückgriff auf den Galaterbrief, auch zahlreiche der im Philipperbrief und den beiden Korintherbriefen begegnenden Gedanken „bis in spezielle Wendungen hinein“ im Römerbrief wiederaufgenommen und verarbeitet werden.⁸¹ So erscheint der Römerbrief auch in dem Sinn als das „Testament“ des Apostels, daß dieser mit ihm die Gattung der Briefe abschließt, um sich dem Bereich der Literatur anzunähern. Das wirft erneut die Frage nach der Rückwirkung des Mediums als Explikation und Ausarbeitung der Gedanken auf.

Bevor dieser Frage im Blick auf die Denkleistung des Apostels nachgegangen werden kann, stellt sie sich grundsätzlich: als Frage nach dem Verhältnis von Medium und Theologie. Daß sie in dieser Form nicht schon längst erörtert wurde, ist Folge der Tatsache, daß das Medium „Schrift“ im Ganzen der Theologiegeschichte so sehr die unverrückte Konstante blieb, daß der Gedanke eines ursächlichen Zusammenhangs zwischen ihr und den im Verlauf dieser Geschichte eingetretenen Veränderungen noch nicht einmal aufkam. Ein

Wandel trat erst zu dem Zeitpunkt ein, als die Theologie auf ihrem Entwicklungsgang das Stadium ihrer Selbstkorrektur – gekennzeichnet durch das Aufkommen einer politischen, ästhetischen und therapeutischen Sonderform – erreichte. Denn schon mit der Konstituierung der Politischen Theologie erfolgte eine Art „Übersetzung“ der dogmatischen Aussagen in das „Medium“ der gesellschaftskritischen Aktionen und Deklarationen.⁸² Ebenso drängte *Balthasars* „Theologische Ästhetik“ von dem Augenblick an auf einen Kategorienwechsel, als sie mit ihrer Fortführung zur „Theodramatik“ die Dichtung ausdrücklich in ihr Interesse einbezog und damit die mediale Basis signifikant erweiterte.⁸³ Erst recht spricht im Fall der sich erst in Umrissen abzeichnenden „Therapeutischen Theologie“ alles dafür, daß mit ihr der leidende Mensch in seiner extremen Heilsbedürftigkeit in einer bisher ungeahnten Weise zum Medium theologischen Denkens und Redens wird.⁸⁴

Der entscheidende Anstoß aber ging fraglos von der Verwendung der elektronischen Medien aus. Zunächst nur in kerygmatischer Absicht eingesetzt, gewannen die neuen Medien zunehmend auch Einfluß auf die Gestalt der Theologie. Was unter diesem Einfluß entstand, bringt der Titel „Radio-Theologie“ am bündigsten zum Ausdruck.⁸⁵ Unter dem Eindruck dieser im Umgang mit den modernen Medien gewonnenen Erfahrungen wird man auch den bisherigen Versuchen, den von Paulus im Römerbrief erreichten Argumentationsstil zu erklären, eine neue Komponente hinzufügen müssen. Denn dieser Stil ist zweifellos nicht nur die Folge der eine ruhigere Diktion begünstigenden Tatsache, daß sich Paulus im Römerbrief an eine ihm noch unbekannte Gemeinde wendet, und nicht nur die Frucht der im vorangehenden Briefwerk gewonnenen Fertigkeiten, sondern zweifellos auch das Resultat einer Wechselwirkung des bis zum Standard der Literatur fortentwickelten Mediums.⁸⁶ Mit der Verwendung des Titelworts „Brief-Theologie“ soll diesem Tatbestand Rechnung getragen werden.⁸⁷

Wenn es zutrifft, daß der Römerbrief seinen zumindest „halbliterarischen“ Rang vor allem durch seine kunstvolle Komposition und seine Gliederung durch rhythmisierte Prosastücke erlangt, muß der Versuch, die in ihm entwickelte „Brief-Theologie“ herauszuarbeiten, bei diesen Gegebenheiten einsetzen. Besonders wichtig ist dabei die durch die rhythmisierten Stellen erzielte Aufgliederung. Durch den Hymnus auf die unüberwindliche Gottesliebe (8,38f) wird das im ersten Teil des Briefs individualgeschichtlich abgehandelte Thema der „rettenden Gerechtigkeit“ auf eine neue Ebene „transponiert“ und dort in den Horizont der Universalgeschichte, konkret gesprochen, des Schicksals Israels und der Heidenvölker, hineingestellt. Auch dieser zweite Teil wird von einem rhythmisierten Text, dem Hymnus auf die unergründliche Gottesweisheit (11,33–36), beschlossen. Ihm folgt die große, durch grundsätzlich gehaltene Reflexionsstücke (wie 12,4ff und 13,8ff) gegliederte Schlußparänese. Sorgfältiger noch als sie ist der erste Teil des Briefs durch Reprisen und Rückverweise

strukturiert. Schon dieser Aufbau verleiht dem Ganzen den Charakter einer wohlgedachten Komposition.

Diesem Eindruck entspricht der Stil der Gedankenführung. Obwohl „zwingende“ Motivverkettungen nicht fehlen, ist dieser Stil nicht primär argumentativ, wie es von einem Essay oder einer Abhandlung zu erwarten wäre. Ungeachtet seiner Nähe zu derartigen Literaturformen ist das Sendschreiben an die Römer so sehr Brief, daß in ihm – der mit dem Medium Brief verbundenen Sinnerwartung gemäß – eine vorwiegend suggestive Gedankenvermittlung dominiert. Nicht zuletzt ist es der Suggestivwirkung, mit der Paulus den Gedanken der allgemeinen Verlorenheit (1,18–3,20) und, in befreiendem Kontrast dazu, der rettenden Gerechtigkeit aus dem Glauben (3,21f) einführt, zuzuschreiben, daß der Römerbrief als das Dokument der paulinischen Rechtfertigungslehre und diese als das Zentrum der gesamten Theologie des Apostels angesehen wurde. Indessen läßt der Gesamtaufbau keinen Zweifel daran, daß das tatsächliche Schwergewicht des Briefs auf dem Mittelteil liegt, der – vor dem Hintergrund der eingangs entwickelten Rechtfertigungslehre – das neue Sein des geistbestimmten Menschen antithetisch zur Todverfallenheit des „alten Menschen“ beschreibt.

Stärker als irgendwo sonst schimmert hier die Abhängigkeit vom Galaterbrief durch, der sich gleichfalls als eine fortschreitende Explikation des im Berufungserlebnis ansetzenden Selbstzeugnisses des Apostels darstellt. Hier wie dort entspricht es so dem literarischen Charakter des Briefs, der auch in der elaborierten Form, die er im Römerbrief annimmt, seinen Grundzweck, dialogischer Zuspruch zu sein, nicht verleugnet. Im Brief spricht, mit *Newman* zu reden, das Herz zum Herzen. Davon macht auch der Römerbrief keine Ausnahme; vielmehr entstammt auch er zuletzt dem Bedürfnis seines Autors, das, was er durch göttliche Erwählung geworden ist und aufgrund der an ihn ergangenen Berufung zu sagen hat, den Adressaten seines Schreibens mitzuteilen. Davon ist die Theologie dieses Briefs bestimmt; darin hat sie ihre Mitte.

Von dieser Mitte her erklären sich einige Akzente, die sonst als unableitbar hingenommen werden müßten. So etwa die zu Eingang in offenkundiger Korrespondenz zum Gedanken des inwendigen Geistzeugnisses (8,26f) entwickelte These, wonach die Gesetzesforderungen allen Menschen, die Heiden eingeschlossen, „ins Herz geschrieben“ sind (2,15). Oder die typologische Gegenüberstellung von Adam und Christus (5,12–21), die den im Mittelteil erörterten Gegensatz des alten und neuen Menschen vorwegnimmt. Auch der geschichtstheologische Teil erscheint in einer beziehungsreichen Rückkopplung an die letztlich durch das Berufungserlebnis des Apostels definierte Mitte. Denn die quälenden Fragen, wie die Heiden den anrufen sollen, an den sie noch nicht glauben; wie sie an den glauben sollen, von dem sie noch nichts gehört haben; wie sie hören sollen, wenn ihnen nicht gepredigt wird, und wie ihnen gepredigt werden soll, wenn niemand ihnen gesandt wird (10,14f), gewinnen

ihre volle Dringlichkeit erst im Rückblick auf den, der sich (nach Gal 1,15f) dazu berufen weiß, das ihm ins Herz gesprochene Gottesgeheimnis „unter den Heiden zu verkünden“. Vollends erklären sich die grüblerischen Ausführungen des Apostels über die Unansprechbarkeit Israels (Röm 9,1–11,36) aus diesem Kontext. Denn mit der Berufung wurde ihm auch die Last dessen auferlegt, der wie nur je ein Prophet des Judentums mit Ablehnung, Mißdeutung und Verfolgung geschlagen war. Insofern wirken gerade diese Ausführungen wie eine letzte, sublimierte Wiederaufnahme des großen Konflikts, den er, angefangen mit den leidenschaftlichen Ausbrüchen im Galaterbrief bis hin zur „Narrenrede“ des Zweiten Korintherbriefs, immer wieder durchgespielt hatte. Daß es geschieht, ergibt sich aus dem Briefcharakter des Sendschreibens; daß es in dieser sublimierten Form geschieht, aus der Tatsache, daß der Römerbrief fast schon das Niveau einer literarischen Darstellung erreicht.

Die Rückwirkung des Mediums auf die Aussage wäre nur unvollständig dargestellt, wenn nicht auch ihre „Kehrseite“ bedacht würde. Weil Paulus den Brief – und nicht den Essay oder die Abhandlung – als Medium seiner schriftlichen Äußerung wählt, kommt er, von biographischen und charakterologischen Gründen abgesehen, nicht zur Ausarbeitung eines theologischen Systems. Das blieb für seine Wirkungsgeschichte nicht folgenlos. Obwohl sich Theologen vom Rang Augustins und Luthers auf ihn bezogen, verbindet sich mit seinem Namen kein Entwurf einer großen Systemtheologie. Das ist um so erstaunlicher, als Augustinus im Schatten des Origenes und Luther in der Tradition der Spätscholastik wirkten. Indessen, von Paulus gehen keine Impulse von systembildender Wirkung aus. Eher sind seine ideellen Entwürfe dazu angetan, die theologischen Systembauten in Frage zu stellen und die sie tragenden Fundamente zu erschüttern. Deshalb verbindet sich mit den Namen Augustinus und Luther auch eher die Vorstellung grandioser Improvisationen als die von ausgearbeiteten Systemgebäuden. Auch dieser Tatbestand geht letztlich auf das von Paulus gewählte Medium zurück. Denn der Brief zielt in eine andere Richtung als die der konstruktivistischen Vernunft. Er sucht zwar den verstehenden Rezipienten; doch spricht er primär zu seinem Herzen. Deshalb war die Theologie, die sich mit innerer Legitimation auf Paulus berief, auch stets ihrem Wesen und Charakter nach eine *theologia cordis*.

8. Kapitel

Das Vermächtnis

Des Paulus Schicksal im Lauf der Geschichte ist seine Verschüttung gewesen, und sie wird das wohl weiterhin sein. Doch ab und zu in den Jahrhunderten hört man gerade die Stimme des Verschütteten, und zwar immer dann, wenn's in der Welt brennt, wenn die menschlichen Praktiken ihren Kredit verloren haben, wenn die Systeme nicht weiter helfen, wenn die Grenzen der Humanität, die Grenzen unserer menschlichen Möglichkeiten sichtbar werden.

(K. L. Schmidt, *Paulus und die antike Welt*)

Unabgeschlossene Wirkungsgeschichte

Wenn man die tragenden Gestalten des Christentums am Maßstab ihrer Gegenwartsnähe bemißt, nimmt Paulus fraglos die Spitzenposition ein. Zwar fasziniert er als Gestalt weniger als Franziskus, so wie sein Einfluß auf das neuzeitliche Denken geringer ist als derjenige Augustins. Dennoch fordert er mit seinen denkerischen und sprachlichen Impulsen die Gegenwart wie keine Vergleichsgestalt heraus. Insofern könnte man seine Gegenwartsnähe als eine – der Ausdruck in seinem positiven Sinn genommen – „provokatorische“ bezeichnen. Das ist umso erstaunlicher, als *Kuss*, der wie kaum ein anderer auf die Frage der Gegenwartsnähe des Apostels einging, gleichzeitig mit Nachdruck darauf abhebt, daß viele der von Paulus behandelten Probleme nicht mehr diejenigen des heutigen Menschen sind.¹ So kann das Thema der Aktualität des Apostels nur dialektisch verhandelt werden: als Nähe in der Fremdheit, als Präsenz in der Entlegenheit. Denn Paulus ist, wie dies auch sein schärfster Kritiker *Nietzsche* für sich in Anspruch nahm, als der „Unzeitgemäße“ zeitgemäß, als der unter den Bedingungen einer ferngerückten Lebenswelt Wirkende gegenwartsnah.

Was Paulus „fremd“ und „inkommensurabel“ (*Kuss*) erscheinen läßt, ist zunächst schon die längst zusammengebrochene Front, an der er, mit der einen Hand kämpfend, mit der anderen aufbauend, sein Lebenswerk errichtete. Deshalb wirkt sein Kampf gegen die gleichzeitig absolut gesetzte und zu einer heteronomen Übermacht stilisierte Gesetzessatzung obsolet. Ebenso wurde seiner bisweilen überpolemischen Reaktion auf das Judentum durch dessen

glaubensgeschichtliche Entwicklung der Boden entzogen. Wie nicht zuletzt das Jesusbuch seines jüdischen Interpreten *Ben-Chorin* beweist, vollzog sich im jüdischen Denken der Gegenwart eine intensive Wiederentdeckung Jesu, die, wenn schon nicht auf eine Versöhnung, so doch auf eine Annäherung der „beiden Glaubensweisen“ (*Buber*) hoffen läßt.² Und schon längst sind die „stummen Götzen“, zu denen Paulus die Ungläubigen hingerissen sah (1 Kor 12,2), zu jenen Idolen der Masse, der Höhle, des Marktes und des Theaters herabgesunken, die nach *Bacon* den Prozeß der Wahrheitsfindung auf vielfältige Weise behindern.³

Aber nicht nur die Thematik des Apostels – auch er selbst ist nicht mehr „der Unsere“. Denn seine Wirkungsgeschichte ist von eigentümlichen Schwankungen gekennzeichnet. Auf Zeiten der emphatischen Identifikation mit ihm und seinem geistigen Erbe folgen mit großer Regelmäßigkeit Epochen, in denen sein Erinnerungsbild verdrängt, wenn nicht gar zum Zerrbild verstört wird. So verhielt es sich mit seiner Nachwirkung in der Zeitspanne, die der markionitischen Paulus-Renaissance voranging und nachfolgte, so in der nachaugustinischen Ära, so in der auf den Altprotestantismus folgenden Aufklärung und so vor allem auch heute, sofern dieses „Heute“ den Zeitraum nach der Wiederentdeckung des Apostels durch *Kierkegaard* und die dialektische Theologie bezeichnet. Im Zeitraum der verebbenden Nachwirkung läßt nicht nur die Rezeption des paulinischen Gedankenguts fühlbar nach; in ihm breitet sich vielmehr auch eine eigentümliche Ratlosigkeit aus, wie Paulus zu „würdigen“ und in eins der verfügbaren Deutungsmuster einzubringen sei.

In seiner Reflexion über die „Weisen und Stufen“ der Paulusdeutung nannte Kuss einige Formen dieser einseitigen Klischeevorstellungen. Danach versteht man Paulus einmal als „Missionar“, dann als „Apostel“; dann wieder als „Gemeindegründer“, als „Theologen“, als „Schriftsteller“, als „Juden“ oder „Antijuden“ oder gar als den „zweiten Gründer des Christentums“. ⁴ In diesen Einzelperspektiven bekundet sich nicht nur das Unvermögen, der Gestalt und Denkwelt des Apostels beizukommen, sondern fast mehr noch das Unbehagen angesichts der Unverrechenbarkeit dieser Gestalt und der von ihr ausgehenden Impulse. Indessen ist dies eindeutig das Unbehagen gegenüber dem „Fremden“, der schon im Begriff steht, in das Haus der Gegenwart einzutreten. Zwar hatte Paulus selbst, anders als der immer wieder zum Vergleich mit ihm herausfordernde *Nietzsche*, kein Bewußtsein davon, daß seine Stunde erst noch kommen und diese Zukunft die ganze Kirchengeschichte umspannen werde. Doch dadurch wird der Sinndruck, den er faktisch auf die Folgezeit ausübt, womöglich nur noch größer. Jede Epoche, gleichviel ob sie sich ihm zuwendet oder sich von ihm abkehrt, ist durch ihn vor die Frage gestellt, ob sie seiner Herausforderung genügt oder, im Fall der Abkehr, ausreichende Gründe dafür aufzuweisen hat. Es ist, als habe er die so sorgfältig – und allen Anzeichen nach doch vergeblich – geplante Reise in die Westgebiete des Imperiums insgeheim

doch angetreten, jedoch als eine „Weltreise“, die ihn zu allen „Kontinenten“ der kirchengeschichtlichen Entwicklung führt. In diesem Sinn ist seine Wirkungsgeschichte unabgeschlossen; Paulus steht, anders gewendet, jeder Epoche und zumal der Gegenwart noch bevor.

Bei der Erkundung der Gründe für diese ungebrochene Fortwirkung eines fast schon Resignierenden, zumindest aber von düsteren Vorahnungen Heimgesuchten ist zunächst an das missionarische Engagement und die stupende Denkleistung des Apostels zu erinnern. Sosehr ihn die Schatten der Resignation befallen, ist an ihm keine Spur der Ermüdung zu erkennen. Unbekümmert um die beständige Überforderung seiner schwächlichen Konstitution und den sich dauernd erneuernden Kampf um sein Apostolat und seine Heilsverkündigung spannt er seinen Aktionsradius von Etappe zu Etappe weiter. Indes, der Quellgrund dieser unerschöpflichen Aktivität liegt nicht in ihm. Wie er davon überzeugt ist, daß in seiner Heilspredigt Gott selbst zu seinen Hörern spricht (1 Thess 2,13), vertraut er sich jener Kraft an, die (nach 2 Kor 12,9f) gerade in der menschlichen Schwachheit wirksam wird. Man muß es ihm abnehmen, daß er nicht aus den eigenen Kraftreserven, sondern aus der Liebe Christi liebt, die durch ihn zu den Menschen drängt (5,14). Anders ist die ungebrochene Spannkraft dieses vielfach Geschlagenen, Angefochtenen und Enttäuschten nicht zu erklären.

Wie die Denkleistung des Apostels einzuschätzen ist, hat *Kuss* aus innerster Betroffenheit – und Bewunderung – unübertrefflich gesagt.⁵ Um das Erstaunlichste daran vorwegzunehmen: Es ist die Denkleistung eines Mannes der ersten Stunde, der sich auf keine vorgegebenen Deutungsweisen und Interpretationshilfen stützen kann und deshalb darauf angewiesen ist, sich das Instrumentarium seiner Arbeit selbst zurechtzulegen. Insofern gleicht sein Vorgehen *Nietzsches* wagemutiger Argonautenfahrt, die nichts als die Wüste des noch unbefahrenen Meeres vor sich hat, einzig geleitet von dem voranleuchtenden Ideal „eines Geistes, der naiv, das heißt ungewollt und aus überströmender Fülle und Mächtigkeit mit allem spielt, was bisher heilig, gut, unberührbar, göttlich hieß“,⁶ nur daß Paulus diese Wegweisung hinter sich hat, ihm mitgegeben mit dem Berufungserlebnis, das ihn zum Botschafter des Heils für die gesamte Heidenwelt bestimmte. Nicht weniger erstaunlich sind aber die von diesem Ansatz her eröffneten Perspektiven und gewonnenen Einsichten. Als fraglos schwierigste Aufgabe stellte sich dabei dem Apostel die der kategorialen Umsetzung und Verdeutlichung des Auferstehungserlebnisses, das im Mittelpunkt seiner Berufungsstunde stand.

Wie der Bericht der Apostelgeschichte von der Damaskusvision erkennen läßt, bestand die zu bewältigende Schwierigkeit in erster Linie darin, die Universalität des mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen heraufgeführten Heils glaubhaft zu machen. Da der von der Apostelgeschichte geschilderte Anknüpfungsversuch der mit einer Glaubensentscheidung verbundenen Bela-

stung nicht standhielt, mußte Paulus grundsätzlicher ansetzen, bis er schließlich im Gedanken der im Anlitz des Gekreuzigten und Auferstandenen aufleuchtenden Gottesweisheit die gültige Lösung fand.

Kaum weniger schwierig gestaltete sich das Problem, das sich ihm mit der Unterscheidung von bleibendem Sinngehalt und obsolet gewordener Satzungs-gestalt des mosaischen Gesetzes stellte. Gleichzeitig war es für Paulus darum zu tun, eine Glaubenstheorie vorzulegen, die bei aller Verkoppelung des Glaubens mit der Heilstat Gottes in Christus seine Identität mit dem Glauben der Propheten so unmißverständlich unterstrich, daß die Gefahr einer Diastase in „zwei Glaubensweisen“ (*Buber*) gebannt blieb. Ähnliches galt für das Konzept, das für eine ausbalancierte Sinnbestimmung der Gemeinschaft der Glaubenden gefunden werden mußte. Hier galt es, der Gefahr einer Verschleifung der Individualgrenzen ebenso zu wehren wie der individualistischen Überbetonung der einzelnen Ämter und Funktionen. Mit der vermutlich in mehreren Anläufen entwickelten Idee vom mystischen Christusleib fand Paulus eine Lösung von solcher Kühnheit, daß sie noch immer nicht als voll rezipiert gelten kann. Überhaupt wird man zusammenfassend sagen müssen, daß die Konzeption des Apostels alle nacharbeitenden Deutungsversuche überragt, so daß mit seinen Propositionen mehr Fragen aufgeworfen als Antworten gegeben werden.

Nur in einer Hinsicht bedarf die von *Kuss* vorgetragene Würdigung eines ergänzenden Zusatzes. Er betrifft die von *Kuss* nur partiell ausgeleuchtete Sprachleistung des Apostels. In der Sprache seiner Briefe zieht Paulus nicht nur – darin das von vergleichbaren Schriftstellern erreichte Niveau weit überschreitend – alle Register der sprachlichen Ausdruckskraft, die es ihm – mit *Kuss* zu reden – erlaubt, ebenso zu predigen wie zu belehren, zu überreden wie zu argumentieren, zu werben wie zu drohen, so daß in seinem Wort die ganze Skala menschlicher Gefühle, Zorn und Verstimmung, Trauer und Entrüstung, Zuneigung und Begeisterung, Freude und Zufriedenheit hörbar wird;⁷ vielmehr verfügt er ebenso auch über die Gabe des zündenden, treffenden, die jeweilige Sache auf ebenso präzise wie suggestive Weise ansprechenden Worts. Tatsächlich wurde eine ganze Reihe von Wendungen aus den Paulusbriefen zu „geflügelter Worten“ von geradezu sprichwörtlicher Geläufigkeit.⁸ Dazu gehören etwa die (nach Röm 6,6) gebildete Rede vom „alten Adam“, vom „inwendigen Menschen“ (7,22), vom „Abschaum der Menschheit“ (1 Kor 4,13), vom „alten Sauerteig“ (5,7f), von „Menschen- und Engelszungen“ (13,1), vom „Berge versetzenden Glauben“ (13,2), vom „toten Buchstaben“ (2 Kor 3,6), vom „Pfahl im Fleisch“ (12,7) und vom „Buch des Lebens“ (Phil 4,3), aber auch die Redewendungen „feurige Kohlen aufs Haupt sammeln“ (Röm 12,20), „Gott läßt seiner nicht spotten“ (Gal 6,7), „nicht müde werden, Gutes zu tun“ (6,9) und die paulinische Trias „Glaube, Hoffnung und Liebe“ (1 Kor 13,13).

Überdies schuf Paulus aber auch eine ganze Reihe von Formeln, mit denen er unmittelbar Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte machte. Die bekannteste

ist die zum Prinzip der Reformation erhobene von der „*sola fides*“ (nach Röm 3,28). Ebenso erlangte das Wort von der „drängenden Liebe Christi“ (2 Kor 4,13) geradezu programmatische Effizienz. Gleiches gilt aber auch von dem Gedanken des Römerbriefs, daß alle Gebote im Hauptgebot der Nächstenliebe zusammengefaßt sind, weil die Liebe dem Nächsten nichts Böses zufügen könne (13,9f), von der Vorstellung der im Grund der törichten Kreuzespredigt verborgenen Gottesweisheit (1 Kor 2,6ff), vom Lobpreis der unüberwindlichen Liebe Christi (Röm 8,38ff) und der unergründlichen Wege Gottes in der Menschheit (11,33ff). In diesem Zusammenhang ist schließlich auch an die kunst- und literaturgeschichtlich wirksam gewordenen Formulierungen des Apostels zu erinnern, etwa an das Wort des Römerbriefs: „Der Geist hilft unserer Schwachheit auf“ (8,26), das der gleichnamigen *Bach*-Motette zugrunde liegt (BWV 226 von 1729), und an die von Paulus wiederholt gebrauchte Redewendung „Furcht und Zittern“ (2 Kor 7,15; Phil 2,12), die *Kierkegaard* zum Titel seiner gleichnamigen Schrift (von 1843) wählte.⁹

Wenn man die intensive Orientierung Augustins an Paulus bedenkt, müssen hier dann aber auch die großen abendländischen „Paradigmenwechsel“ in Betracht gezogen werden. Die motivvergleichende Forschung ist gewohnt, sowohl das anselmische „*Fides quaerens intellectum*“ als auch das kartesianische „*Cogito sum*“ lediglich auf signifikante Formulierungen im Werk Augustins zurückzubeziehen.¹⁰ Wird hier wie dort die genealogische Linie aber nicht zu früh abgebrochen, wenn man bedenkt, daß sich sowohl der Gedanke des zur Erkenntnis führenden Glaubens als auch der der Begründungsfunktion des (gläubigen) Selbstbewußtseins bereits bei Paulus ausgesprochen finden? Das eine geschieht in den einleitenden Erörterungen des Ersten Korintherbriefs, wo Paulus den Glauben als Einweihung in die verborgene Gottesweisheit deutet (2,5ff); das andere in dem programmatischen Satz des Zweiten Korintherbriefs: „Ich glaube, darum rede ich“ (4,13). Wenn Paulus aber mit den beiden großen Paradigmenwechseln zu tun hat, die zur Konstituierung der mittelalterlichen und neuzeitlichen Denkwelt führten, ist es dann vermessen, von ihm auch einen vergleichbaren Impuls für die Gegenwart zu erwarten? Das aber kommt bereits der Frage nach den Antrieben und Wegweisungen gleich, die als noch ungehobene Schätze in seinem Briefwerk bereitliegen. Wenn aber auch nur die Berechtigung dieser Frage zugegeben wird, steht bereits fest, daß noch kein Ende der von Paulus ausgehenden Wirkungsgeschichte abzusehen ist. Sie muß vielmehr, wie vermutlich in keinem vergleichbaren Fall, als unabgeschlossen gelten.

Unaufgerufene Impulse

Wie der gebrochene Gang der stets neu ansetzenden und nach jedem Neubeginn wieder abflachenden Wirkungsgeschichte zeigt, ist Paulus jedem nacharbeiten-

dem Deutungsversuch uneinholbar voraus; darin ist die Unabgeschlossenheit seiner Nachwirkung begründet. Doch der Gang der Wirkungsgeschichte beweist ein noch viel gravierenderes Mißverhältnis: Paulus kommt in ihr erst gar nicht voll zu Wort! Manche der von ihm ausgehenden Impulse blieben bis auf den heutigen Tag unberücksichtigt, unaufgerufen. Aber auch dort, wo an seine Positionen in aller Form angeknüpft wurde, entsteht vielfach der Eindruck, daß sich die Rezeption jeweils nur einer dem Zeitbedürfnis entsprechenden Komponente bemächtigte, während sie anderes, was durchaus mitgesagt war, auf sich beruhen ließ. Von diesen Partialrezeptionen war die Auslegungsgeschichte in seinem Fall sogar besonders schwer belastet. Denn sie brachten die Gefahr mit sich, daß die herausgegriffene Sinnkomponente in der Deutung überzogen und zu einem der Grundintention fremden Extrem verzerrt wurde. Von Markion angefangen erlagen die Parteigänger und „Sympathisanten“ des Apostels immer wieder dieser Gefahr. Wie die mit der Nennung der „Paulus-Partei“ eröffnete Aufzählung der die Einheit der Gemeinde zerreißen Gruppierungen zu Beginn des Ersten Korintherbriefs zeigt (I,12f), entging Paulus noch nicht einmal zu Lebzeiten der Tragik, zum Gegenstand einseitiger Parteinahme stilisiert zu werden; erst recht geriet er in der Folgezeit in derartig einseitige Perspektiven.¹¹ Doch machte es, was die Frage einer vollgültigen Rezeption betrifft, fast keinen Unterschied, ob er einseitig oder nur fragmentarisch zur Geltung gebracht wurde. In jedem Fall blieb er derjenige, der mehr zu geben bereit war, als seinem Vermächtnis tatsächlich entnommen wurde, weil er kaum einmal voll zu Wort kam.

Wenn es sich aber so verhält, stellt sich die Frage nach den unaufgerufenen Impulsen mit großer Dringlichkeit. Kaum weniger gewichtig ist dann aber auch die Vorfrage nach den nicht voll ausgeschöpften Propositionen des Apostels. Um dabei einzusetzen, so ist sogar die Beurteilung des für Paulus zentralen Berufungserlebnisses von Anfang an durch die Tendenz zu bloßer „Teilrezeption“ verschattet. Selbst wenn man mit *Burchardt* davon ausgeht, daß Lukas ein im Erstbericht der Apostelgeschichte (9,1–19) wiedergegebenes Überlieferungsstück, das lediglich von einem privaten Bekehrungserlebnis wissen wollte, in den späteren Schilderungen der Szene (22,6–16; 26,12–18) zu dem die Missionstätigkeit des Apostels begründenden Berufungserlebnis stilisiert habe,¹² klammert er doch das für Paulus Wichtigste aus: die für das Selbstverständnis des Apostels konstitutive Gleichsetzung der Damaskusvision mit einer Erscheinung des Auferstandenen.¹³ Von da an hielt die Tendenz, das, was für Paulus eine unteilbare Einheit war, in Alternativen auseinanderzubrechen, bis heute an. Denn noch immer melden sich Stimmen zu Wort, die entweder dafür plädieren, daß Paulus aus seinem Bekehrungserlebnis einen überzogenen und von der Gesamtkirche deshalb dann auch zurückgewiesenen Anspruch abgeleitet habe (*Seidensticker*),¹⁴ oder die umgekehrt dem, was er unter der von ihm empfangenen „Offenbarung“ versteht, einen allgemeineren Sinn zu unterlegen suchen,

der dann in seiner Heilspredigt deutlicher ausgearbeitet worden sei (*Bornkamm*).¹⁵

Kaum weniger auffällig blieb die Rezeption der paulinischen Glaubentheorie hinter dem, was die einschlägigen Zeugnisse besagen, zurück. Denn der Glaube ist für Paulus in erster Linie eine Transformation des ganzen Menschen, durch die sein Dasein das einzig tragfeste Fundament und, Hand in Hand damit, den Zugang zu Gott und den Weg in die ihm von Gott zugedachte Zukunft gewinnt: seine Befreiung aus der Macht der Finsternis, seine rechtfertigende Erneuerung, seine entscheidende „Bereicherung“ durch den das Menschenherz wahrhaft erfüllenden Lebensinhalt.¹⁶ Diese „Radikaldeutung“ des Glaubens hinderte Paulus freilich nicht, in seinem Erscheinungsbild Einzelstrukturen hervorzuheben, die seinen dialogischen Charakter, seinen christologischen Inhalt, seine Heilswirksamkeit und nicht zuletzt auch seinen Erkenntnisbezug betreffen. Wie die „Urheberschaft“ des Apostels am Leitwort der „*Fides quaerens intellectum*“ und an dem reformatorischen *Sola-fides*-Prinzip beweist, kamen wirkungsgeschichtlich nur Elemente seines weit umfassenderen Glaubenskonzeptes zum Tragen.

Ähnlich erging es ihm mit der Konzeption seiner Kreuzespredigt, nur daß man in diesem Fall eher von einer unterbrochenen Wirkungsgeschichte als von einer Teilrezeption sprechen sollte. Obwohl sein Ansatz den erst heute wieder voll gewürdigten Vorzug aufwies, daß vom Zentralinhalt der Verkündigung auf eine empirisch fundierte und deshalb auch empirievermittelnde Weise gesprochen werden konnte, kam es in der Folge, hauptsächlich durch *Athanasius*, zur Ausbildung einer Inkarnations-Theologie, die ihren Ausgangspunkt im unzugänglichen Geheimnis der Menschwerdung Gottes nahm.¹⁷ Von einer Wiederentdeckung des paulinischen Ansatzes kann demgegenüber erst wieder bei *Franziskus* und der Auslegung seiner Kreuzes-Vision in *Bonaventuras* „*Itinerarium mentis in Deum*“ die Rede sein, die ihre letzte Steigerung in der Kreuzestheologie der Reformatoren, *Kierkegaards* und *Karl Barths* gefunden hat. Von einer Teilrezeption müßte im Hinblick auf diese Entwicklung dann allerdings in dem Sinn geredet werden, daß sich die katholische Theologie bei der Aneignung dessen, was mit der Kreuzes-Vision des heiligen Franziskus geistesgeschichtlich geschah, gegenüber der protestantischen eindeutig im Rückstand befindet.

Fragmentarisch rezipiert wurde dagegen eindeutig das ekklesiologische Konzept, das Paulus mit seinem Kirchen-Bild des mystischen Herrenleibs entwickelte.¹⁸ Vor allem aber ist das mit diesem Bild mitgegebene – und zweifellos mitintendierte – Modell einer von christlichen Beweggründen gesteuerten Mitmenschlichkeit noch weit davon entfernt, in den Besitzstand einer theologischen Soziallehre eingegangen zu sein. Noch bedenklicher steht es, trotz aller Berufung auf Paulus, mit den von ihm ausgehenden Impulsen zur Ausgestaltung einer christlichen Spiritualität. Zwar wies *Guardini* an einer

denkwürdigen Stelle seiner Christologie darauf hin, daß Paulus das Inexistenz-Verhältnis des Christen zu Christus dahin ausgelegt habe, daß der davon bestimmte Mensch eine umfassende Entlastung vom „Zwang des Leisten-müssens“ und vom „Krampf des Leisten-wollens“ erfahre;¹⁹ doch blieb dieser Hinweis trotz seiner brennenden Aktualität in der Problematik der Leistungsgesellschaft bisher unberücksichtigt.²⁰ Damit aber geht die Vorfrage nach der bloß partiellen Rezeption auch schon in die Hauptfrage nach jenen Impulsen über, die als noch ungenutzte Energie noch immer im geistigen Vermächtnis des Apostels bereitliegen.

Daß mit derartigen Impulsen zu rechnen ist, gibt der geradezu hermetisch klingende Satz des Ersten Korintherbriefs zu verstehen, mit dem Paulus, sofern er in seinem autobiographischen Hintersinn verstanden wird, jede nacharbeitende Interpretation in ihre Schranken verweist:

Der geistbestimmte Mensch beurteilt alles; ihn selbst aber vermag niemand zu beurteilen (2,15).

Fast könnte man versucht sein, im Blick auf diesen von Paulus selbst ausgesprochenen Vorbehalt von ihm als dem trotz aller auf ihn verwendeten Interpretationsarbeit „unbekannt“ Gebliebenen zu reden, wenn er diese Einseitigkeit nicht schon von sich aus durch das Paradox in die Balance brächte: „unbekannt und doch allbekannt“ (2 Kor 6,9). Tatsächlich ist Paulus, wie es gerade die großen Interpretationsversuche immer wieder bestätigen, stets beides: der sich dem Verständnis über den Zeitenabstand hinweg spontan Erschließende – und der doch von keiner Deutung je voll Erreichte. Stets bleibt in der interpretatorischen Auseinandersetzung mit ihm ein ungehobener Rest, ein hermetisch verschlossener Kern, nicht selten ein sich dem deutenden Zugriff entwindender Hintersinn. Gerade weil die schriftliche Fixierung für ihn immer nur Notbehelf des unmittelbar „mit anderer Stimme“ zu Sagenden ist, eignet seinen greifbar gewordenen Äußerungen dieses „nicht festgestellte“ Mehr an Bedeutung und Gewicht. Das aber heißt, auf die thematische Frage bezogen, daß mit „unaufgerufenen Impulsen“ bei ihm auf Schritt und Tritt zu rechnen ist. Sie finden sich nicht nur in den von der Deutungsgeschichte „offengelassenen“ Lücken, sondern gleicherweise auch in den von ihr bearbeiteten Motivfeldern. Nicht selten verhält es sich auch so, daß der „Fundort“ dieser Impulse durch Verknüpfung von bereits bekannten Motiven zu ermitteln ist. So spricht Paulus wiederholt von Offenbarung und von sich selbst als einem von Gott erwählten Offenbarungsträger. Seinem vollen Offenbarungsverständnis kommt man jedoch erst auf die Spur, wenn man, dem Geheiß seines Selbstzeugnisses folgend, „Offenbarung“ und „Auferstehung“ miteinander verknüpft und jedes der beiden Motive im Spiegel des andern besieht.

Ähnlich steht es mit dem von ihm entwickelten Glaubensbegriff. Auch er gewinnt sein volles Profil erst dann, wenn man den von Paulus beschriebenen

und geforderten Glauben auf seinen Auferstehungsbegriff und darüber hinaus auf seine Christologie zurückbezieht. Denn Glaube ist für den Apostel seiner inhaltlichen Bestimmung zufolge Auferstehungsglaube und, als religiöser Akt gesehen, die „in Christus“ vollzogene Hinwendung zu Gott. Von „unaufgerufenen Impulsen“ muß vor allem aber im Bereich der Christologie und der von ihr abgeleiteten Modelle von Spiritualität, Mitmenschlichkeit und Lebenspraxis gesprochen werden. Sosehr Paulus überlieferte Glaubensformeln (wie Röm 1,3f) und Glaubenslieder (wie Phil 2,5–11) auf Christus anwendet, ist es ihm doch im Blick auf dieses zentrale Glaubensgeheimnis am wenigsten um eine Lehre zu tun. Vielmehr versteht er die im Glauben gewonnene Christuserkenntnis (nach Phil 3,12) als einen unabschließbaren Erkenntnisprozeß, in dem sich Ergreifen und Ergriffensein gegenseitig bedingen und stimulieren. Denn von allen Glaubensgeheimnissen erlaubt für Paulus am wenigsten das christologische eine Trennung von glaubendem Ich und geglaubtem Inhalt, weil das Ich erst durch die Hingabe an den Inhalt ganz zu sich selber kommt. Deshalb zielt der von Paulus ausgehende Impuls auch nicht etwa darauf ab, die Christologie thematisch oder strukturell zu verändern, sondern auf einen Wandel ihrer Modalgestalt.

Um seinem Anspruch zu genügen, müßte sie als zentrale Motivation in den Selbstvollzug des Glaubenden einbezogen werden. Demgemäß hätte sie erst dann ihre vollgültige Form erreicht, wenn er, der Glaubende, sich in ihren Aussagen wiederfinden könnte. Erst mit der Komplementarität von Christologie und Anthropologie wäre dieses Ziel wirklich erreicht. Dann aber hätte sich die Christologie auch schon als Motivationsgrund einer auf sie abgestimmten Spiritualität erwiesen. Fragen der Versenkungs- und Meditationstechnik hätten für Paulus bei der Ausarbeitung dieser Spiritualität wenn überhaupt, dann nur eine nachgeordnete Bedeutung. Für ihn stünde vielmehr fest, daß die Existenzbeziehung zu Christus, hätte sie nur ihre volle Intensität erreicht, von selbst zur Aufverbauung eines „Lebens im Geist“ führen würde. Denn „Geist“ bedeutet für ihn nicht eine Bewußtseinsform, die auf Christus hin, also in Form eines unabhängig von ihm ablaufenden Annäherungsprozesses entwickelt werden könnte; vielmehr gilt sein Satz „Der Herr ist der Geist“ (2 Kor 3,17) auch in dem Sinn, daß die damit gemeinte Dimension von Christus her eröffnet wird. „Geist“ ist für ihn überhaupt keine vom Menschen her zu entwickelnde Möglichkeit, sondern eine Seinsform der Lebensbeziehung zu Christus – oder vielmehr umgekehrt: die Grundform seiner Selbstmitteilung, die Erfahrung des Einbezogenenseins in seine Wirklichkeit, die zum Lebensvollzug gewordene Form der Glaubens- und Liebesverbindung mit ihm.

Kommt schon das paulinische Konzept der christologisch orientierten Spiritualität einem der dringlichsten Desiderate der gegenwärtigen Christenheit gleich, so gilt das erst recht von seinem Beitrag zur Neustrukturierung der christlichen Mitmenschlichkeit. Denn Paulus lebt zu sehr im Bewußtsein des ungeheuren Spielraums, der dem Aufbau der Mitmenschlichkeit durch die Liebe

Christi zugemessen ist, als daß er sich mit der gesellschaftlich strukturierten Gestaltung des Verhältnisses von Mensch zu Mensch abfinden könnte. Deshalb bleibt auch jede „sozialethische“ Auslegung seines Gemeinschaftskonzepts, soviel Richtiges sie an ihm ablesen mag, weit hinter seinen tatsächlichen Intentionen zurück. Die von ihm gegebenen Anstöße gehen vielmehr darauf aus, die Möglichkeiten einer auf das Gestaltprinzip der Stellvertretung gegründeten, vom Geist des Wohlwollens, Vertrauens und Erbarmens getragenen Wechselbeziehung von Mensch zu Mensch auszuloten. Auch darin geht er ebenso weit über seine bisherige Auswertung hinaus, wie er einem Fundamentalbedürfnis der Gegenwart entgegenkommt.

Ähnliches gilt schließlich auch von seinem Beitrag zur Gestaltung der christlichen Lebenspraxis. In dieser Frage hat wenigstens das augustinische Leitwort „*Dilige et, quod vis, fac!*“ ein weithin sichtbares Signal gesetzt. Indessen ist es für Paulus damit noch nicht getan. Vielmehr kommt es für ihn darauf an, sich nicht nur dem „Prinzip Liebe“ zu verschreiben, sondern sich von ihm, wie er es im Zweiten Korintherbrief formuliert, „treiben“ zu lassen (4,13). Denn erst dann, wenn der Liebende nicht mehr das Gefühl hat, einer Norm zu genügen, sondern von ihr normiert und geführt zu werden, beginnt für ihn jenes Leben der Gotteskindschaft, von dem es im Römerbrief heißt: „Alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Söhne Gottes“ (8,14).

Zuletzt aber wendet sich das von Paulus Ungesagte, das als latenter Impuls aufgerufen sein will, auf das Verhältnis zu ihm selbst zurück. Zwar ist Paulus nicht Zarathustra, der es ablehnt, für seine Jünger ein „Geländer“ zu sein, und ihnen rät, ihn aufzugeben, um zuerst einmal sich selbst und dann auch ihn zu finden;²¹ doch gilt auch für den sachgerechten Umgang mit der paulinischen Gedankenwelt, was *Kuss* an einer der denkwürdigsten Stellen seines Paulusbuchs sagt:

Treue ist in diesem Bereich nicht schlechthin mit wortgetreuem Rezitieren identisch, im Gegenteil: Ein Aufsagen der Worte des Paulus könnte geradezu verdecken, was er eigentlich gemeint hatte, gemeint haben konnte für eine neue Situation, die nicht mehr die seine war und zu der es für ihn natürlich auch keinen unmittelbaren Zugang gab. Auslegung des Paulus für eine neue und andere Zeit – nicht im Sinne rein historischer Vergegenwärtigung, sondern im Sinne des mittelbaren Empfanges „göttlicher Offenbarung“ durch ihn für ganz andere Zeiten und ganz andere Menschen – ist, so verstanden, schlechthin ein Risiko, und zwar ein Risiko, das mit rein wissenschaftlichen Mitteln niemals in etwas anderes, niemals in irgendeine Form von Sicherheit verwandelt werden kann.²²

In dieser Rückbezüglichkeit besagt das Wort von den „unaufgerufenen Impulsen“, daß von Paulus ein immerwährender Imperativ ausgeht, das von ihm unter den Bedingungen der ersten Stunde Gesagte in die wechselnden Situationen der Folgezeit zu übersetzen. „Treue“ besteht dann, mit *Kuss* gesprochen, gerade nicht in der wortgetreuen Repetition, sondern im Mut zu neuer, auf die gewandelten Zeitverhältnisse abgestimmter Aneignung. Das

bringt in das hermeneutische Verhältnis zur Gedankenwelt des Apostels eine eigentümliche, nicht ungefährliche Distanz, weil sie auch Willkür und Gewalttätigkeit Einlaß bietet. Indessen kommt es bei keinem Autor so sehr wie bei Paulus, dem Fürsprecher der Freiheit, auf diesen Abstand an. Denn er distanziert von seinen Aussagen in eben jener Weise, die ihre souveräne Umsetzung in eine zeitgerechte Sprache ermöglicht. Auch in diesem Sinn gilt das Wort, das *Bornkamm* den „paulinischen Hymnus auf die libertas Christiana“ genannt hat:

Alles gehört euch, ob Paulus, Apollos oder Kephas, ob Welt, Leben oder Tod, ob Gegenwärtiges oder Künftiges: Alles gehört euch, ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott (1 Kor 3,21ff).²³

Gefürchtete Sprengkraft

Unter den neutestamentlichen Autoren ist Paulus nicht nur derjenige, der dem Rezeptionsvermögen seiner Adressaten am meisten zutraut, sondern auch der, der ihnen am meisten zu tun überläßt. Das macht ihn gleicherweise zum faszinierendsten und schwierigsten unter diesen Autoren, der deshalb nicht weniger geliebt und bewundert als gefürchtet und gemieden wird. Für beide Reaktionsweisen hält schon das Neue Testament schlagende Belege bereit. Beredter als jeder ausdrückliche Beweis spricht für die von Paulus ausgehende Faszination die Tatsache der deuterio- und pseudopaulinischen Schriften. Denn zu den mit dem Paulusnamen signierten Texten gehören nicht nur jene Briefe, die wie der Kolosser- und Epheserbrief aus einer mehr oder minder intensiven Kooperation ihres Verfassers mit dem – je nach Intensitätsgrad – als Anreger oder Bezugsperson fungierenden Apostel hervorgingen, sondern auch jene Restgruppe von Schriften, die wie das zweite Schreiben nach Thessalonike oder die Pastoralbriefe als „pseudoepigraphisch“ zu gelten haben.²⁴

Gleichgültig, aus welchem Beweggrund diese Zuschreibungen im einzelnen erfolgten, ob aus Bewunderung für das große Vorbild, das man nachzuahmen und dadurch umfänglicher zur Geltung zu bringen suchte, oder aus dem Bestreben, die Autorität des Apostels für die eigene Position in Anspruch zu nehmen: In jedem Fall spricht dieser Vorgang für die eminente Ausstrahlung dessen, was für die Augen der Zeitgenossen und Nachgeborenen durch Paulus getan war. Eine eigentümliche Mischung von (gezwungener) Anerkennung, Besorgnis und Kritik spricht demgegenüber aus dem Satz des Zweiten Petrusbriefs:

Seid überzeugt, daß die Geduld unseres Herrn euere Rettung ist, wie dies euch unser geliebter Bruder Paulus kraft der ihm geschenkten Weisheit geschrieben hat. So steht es in allen seinen Briefen, in denen er davon spricht. Zwar ist in ihnen einiges schwer zu verstehen, das die Unerfahrenen und Ungefestigten zu ihrem eigenen Verderben verdrehen, wie sie es auch mit den übrigen Schriften tun. Ihr aber, Geliebte, sollt das im voraus wissen und darauf achten, daß ihr nicht von dem Irrtum der Gottesverächter mitgerissen werdet, euren Halt verliert und zu Fall kommt (3,15ff).²⁵

Anlaß für diese Warnung aus spätapostolischer Zeit war nicht nur die leise gerügte „Schwerverständlichkeit“ der Paulusbriefe und auch nicht die ausdrücklich verzeichnete Tatsache, daß sie von „Gottesverächtern“, unter denen offensichtlich Vertreter der Frühgnosis zu verstehen sind, bei der Propagierung ihrer Irrtümer in Anspruch genommen wurden, sondern etwas Grundsätzlicheres, das mit dem Stadium der kirchlichen Entwicklung zu tun hat. In einer Zeit der sich ausbildenden – und bereits verfestigenden – Kirchenstrukturen mußte ein Denker, der wie Paulus seine theologische Identität im Kampf gegen den „toten Buchstaben“ des Gesetzes gewonnen hatte und zudem (nach Gal 1,17 und 2,1f) nicht bereit war, seine Sendung von der Autorität der Altapostel herzuleiten, als ein wenn nicht geradezu systemsprengender, so doch systembedrohender Faktor erscheinen. Und dies um so mehr, als Paulus keineswegs die Tugenden der Stabilität verkörpert. Vielmehr waren seine Aussagen viel zu eng an seine Subjektivität zurückgekoppelt, als daß in ihnen nicht ständig der Wagemut und die Risikobereitschaft fühlbar geworden wären, mit denen er bei der Bewältigung seiner Lebensaufgabe zu Werk ging. Zu einer Zeit, in der es aus unterschiedlichen Gründen um die Ausarbeitung fester Strukturen ging, mußte doppelt deutlich werden, daß er am wenigsten auf ein Stabilitätsprogramm festgelegt werden konnte. Im Gegenteil, wenn er von Liebe sprach, dann mit dem Hinweis auf ihre „drängende“ Kraft (2 Kor 4,13); und wenn er vom „Geist“ redete, dann in Verbindung mit dem Imperativ, ihn nicht „auszulöschen“ (1 Thess 5,19). Und selbst dort, wo er wie in der Auseinandersetzung mit den korinthischen Enthusiasten der Sache der Ordnung das Wort redete, war deutlich genug zu spüren, daß er bei seinem Kampf gegen die Auswüchse keinesfalls die Dynamik des Geisteslebens treffen wollte.

„Der Stachel im Fleisch“ einer sich mühsam genug stabilisierenden Kirche aber war Paulus, mit dem Titel der Studie *Dassmanns* über das Paulusbild der frühchristlichen Zeit gesprochen, vor allem durch das von ihm zeitlebens vertretene Freiheitsinteresse.²⁶ Denn Paulus lebte und wirkte in einer Situation, die sich geradezu spiegelverkehrt zu derjenigen darstellt, der er nicht nur wie seinen Gegnern zu Lebzeiten zum Anlaß der Anfeindung und Polemik, sondern des Unbehagens und der Besorgnis wurde. Ging es damals, in dem von Paulus persönlich ausgetragenen Konflikt, um die Gewinnung des christlichen Frei- raums in der Abscheidung von einer ebenso unverbrüchlich wie unantastbar erscheinenden Sakralordnung, so jetzt um Vorkehrungen, die das Überdauern des Errungenen im geschichtlichen Fortgang garantierten. Demgemäß verkehrten sich die Fronten und zusammen mit ihnen die Werturteile. Erschien Paulus seinen unmittelbaren Gegnern als „Extremist“, der die christliche Sache zu weit trieb und dadurch ihren Kontakt mit dem bergenden Ursprung bedrohte, so jetzt, in der posthumen Kritik, als ein Ferment der Verunsicherung, welches das hierarchische Aufbauwerk gefährdete. Freiheit in dem Maß und Umfang, wie es von ihm beansprucht wurde, schien von vornherein die Liquidation dessen zu

betreiben, was der jungen Kirche zu geschichtsüberdauernder Stabilität verhalf. Der Konflikt stand tatsächlich im Zeichen echter Tragik. Denn die Ausgangssituation, der sich Paulus gegenüber sah, konnte nur im freien Sprung, mit Wagemut und Risikobereitschaft, bewältigt werden. Mit geringerem Einsatz wäre das Spiel nicht zu gewinnen, das Christentum nicht zu seiner emanzipierten Vollgestalt zu bringen gewesen. Dem konnte die Pauluskritik der zweiten Stunde entgegenhalten, daß der freie Sprung immer nur die Sache des Augenblicks sein konnte, während Kontinuität nur auf dem Weg der sorgfältig abwägenden Konstruktion zu gewinnen war. So war das Wagnis von der Situation des Aufbruchs im selben Maß gefordert, wie es für die Bedürfnisse der Folgezeit unangemessen war. Nach dem Kanon dieser Bedürfnisse bewertet, war Paulus eher ein Revolutionär als ein Garant der Stabilität, eher ein Anwalt der Veränderung als der Kontinuität. Deshalb konnte es kaum ausbleiben, daß der große Fürsprecher der christlichen Freiheit für die unter einem ganz anderen Gesetz angetretene Nachfolgeneration ins Zwielficht geriet und ihr, bei aller Bewunderung seiner stupenden Denk- und Arbeitsleistung, zu wachsender Skepsis Anlaß gab.

Zu diesem „Prinzipienkonflikt“ kam eine theologische Engführung, die sich auf der Höhe des Mittelalters wiederholte und von dorthin am besten in den Blick zu bringen ist. Nachdem *Thomas von Aquin* mit der auf den Gedanken der Seinsanalogie gestützten Lehre von der auf die Naturordnung aufbauenden und sie vollendenden Gnade das Modell einer harmonisierenden Synthese entworfen hatte, betonte *Duns Scotus* in entschiedener Antithese dazu die Differenz von Gott und Welt, Vernunft und Glaube.²⁷ Gestützt auf die paulinische Rechtfertigungslehre, verkündete nach der ersten Jahrhundertwende auch *Markion*, mit dem Untertitel der berühmten Markion-Studie *Harnacks* gesprochen, „das Evangelium vom fremden Gott“, der in seiner Andersheit von keiner innerweltlichen Analogie zu erreichen und in kein menschliches Denkgebilde zu fassen ist.²⁸

Sosehr das der Sinnerwartung einer zunehmend von Erfahrungen der Entfremdung und Übermächtigung verschatteten Zeit entgegenkam,²⁹ die sich auch in dem patristischen Gedanken von dem unausdenklichen, alle Attributionen grenzenlos übersteigenden Gott widerspiegelt,³⁰ stieß dieser Ansatz doch unvermeidlich auf den Widerspruch einer um ihre geistige und gesellschaftliche Stabilisierung bemühten Christenheit. Und diese Abwehr wußte sich um so mehr im Recht, als ihr, wenn auch mehr durch die Logik ihrer Praxis als durch die ihrer Reflexion, der antipaulinische Zug dieser rigoristischen Paulus-Rezeption fühlbar gewesen sein mußte. Denn wurde hier nicht unter offensichtlicher Überdehnung eines paulinischen Ansatzes das in Frage gestellt, was das erklärte Ziel des Apostels war: die nur dialogisch, nicht aber kontradiktisch aufrechtzuerhaltende Weltgeltung des Christentums? Doch wie es sich damit verhielt, keinesfalls durfte im Sinn der von Markion praktizierten Strategie das

paulinische Vermächtnis aufgespaltet und der Theologe gegen den Missionar ausgespielt werden.

Was die Nachwelt aber vor allen Dingen eine im Denken des Apostels verborgene „Sprengkraft“ vermuten – und fürchten – ließ, war nicht sosehr die Thematik, in der es sich darstellte, als vielmehr seine Struktur. Es war, in Anlehnung an eine Jasperssche Redewendung gesprochen, die Struktur und Signatur eines Denkens, das „dem Ursprung“ entstammte und die Spontaneität dieser „Ursprünglichkeit“ einbehielt. Denn bei den Aussagen des Apostels „zählte“ nicht nur das formell Gesagte, sondern ebenso auch der die jeweilige Aussage ebenso tragende wie übersteigende Ausdruckswille, zumal aber das von seinem Berufungserlebnis her zu sich selbst gebrachte und zum Zeugnis verpflichtete Ich. Das machte Paulus zu einem ebenso schwierigen wie insgeheim gefürchteten Autor, der sich auf keine Position definitiv festlegen und schon gar nicht in festgelegte Schematismen einordnen ließ. Ihn auch nur zu Wort kommen lassen, hieß unvermeidlich, das unter Berufung auf ihn Gesagte zugleich an die Dynamik einer Persönlichkeit ausliefern, der alles Erkennen nur als Stufe in einem Prozeß galt, der in dem vorgängigen Erkenntnis durch Gott sein letztes Maß und Ziel hatte.

Und doch handelt es sich dabei erst um die vorletzte Perspektive des angesprochenen Phänomens. Denn der letzte Zusammenhang, auf den *Kuss* abhebt, ergibt sich aus dem Anspruch des Apostels, Träger und Vermittler der an ihn ergangenen Gottesoffenbarung zu sein.³¹ Und dies nicht nur in dem Sinn, daß durch sein Wort den Hörern seiner Verkündigung das mitgeteilt wird, was ihm selbst durch Gottes Güte ins Herz gesprochen worden war, sondern so, daß in seiner Stimme Gottes Anruf aktuell, wie er von Ewigkeit her an den Menschen ergeht, hörbar wird. Denn Paulus ist, nochmals mit *Kuss* gesprochen, in einem letzten Sinn „doch nicht nur Tradent, sondern Ursprung, Prophet“.³² Im Verhältnis der Schülergeneration zu ihm macht sich das, wie *Dassmann* unter Berufung auf *Collins* betont, in der Form bemerkbar, daß „die überragende Autorität Pauli nicht juristisch-amtlich begründet wird, sondern auf der Überzeugungskraft seiner Person beruht“.³³ Auf ebenso beredte wie packende Weise spricht das aus der Anrede, mit der sich der vom Zweiten Timotheusbrief neu zur Sprache gebrachte Apostel an seinen Lieblingsschüler wendet:

Ich beschwöre dich vor Gott und Jesus Christus, der die Lebenden und Toten richtet, bei seiner Erscheinung und bei seinem Reich! (4,1).³⁴

So stark schlägt hier die nachempfundene Sprach-Autorität des Apostels durch, daß in der nachgestalteten Anrede fast ununterscheidbar die originale Mahnung wiederklingt: „An Christi Stelle mahnen wir: Laßt euch mit Gott versöhnen!“ (2 Kor 5,20). Aber gab es etwas Unheimlicheres als diesen Anspruch, gerade wenn er zu einem Zeitpunkt erhoben wurde, als die junge Kirche daranging, die zum „depositum fidei“ erklärte Offenbarung in ihre

zugleich bewahrende und verwaltende Obhut zu nehmen? Mußte der mit dem Aufbau der kirchlichen Ämter- und Lebensordnung befaßten Christenheit ein derartiger Anspruch nicht geradezu als der leibhaftige Widerruf ihres gesamten Aufbauwerks vorkommen? Mußte dieses Werk somit nicht gegen den abgesichert werden, der bei Lebzeiten den Initialstoß zu seiner Errichtung gegeben hatte?

Immunisierungsstrategien

Was es mit der systemsprengenden Nachwirkung des Apostels auf sich hat, kommt noch plastischer zum Vorschein, wenn man es im Spiegel der zu ihrer Eindämmung ergriffenen Immunisierungsstrategien betrachtet. In der Hauptsache waren es drei, die sich mit den Begriffen Verdrängung, Relativierung und Kanonisierung umschreiben lassen. Um zunächst auf den zur Abwehr der von Paulus ausgehenden Verunsicherung in Gang gesetzten Verdrängungsprozeß einzugehen, so ist er gleichbedeutend mit dem „Verschweigen des Paulus“ (*Dassmann*), das bei den Kirchenschriftstellern gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts zu registrieren ist.³⁵ Der Umstand, daß man Nuancen dieses Verschweigens unterscheiden muß, verschärft nur den Tatbestand. So ist im Fall des Barnabas-Briefs oder des „Hirt des Hermas“ nach Dassmann entweder mit einfacher Unkenntnis der Paulusbriefe oder einem von ihnen abführenden thematischen Interesse zu rechnen, so daß von einer bewußten „Unterschlagung“ nicht die Rede sein kann.³⁶ Anders liegen die Dinge in den Papias-Fragmenten, deren Verfasser die aufschlußreiche, auch für die unterschiedliche Gewichtung von geschriebenem und mündlich tradiertem Wort belangvolle Bemerkung macht:

Kam einer, der den Presbytern gefolgt war, dann erkundigte ich mich nach den Lehren der Älteren und fragte: „Was sagt Andreas, was Petrus, was Philippus, was Thomas oder Jakobus, was Johannes oder Mattäus oder irgendein anderer von den Jüngern des Herrn, was denn ja auch Aristion und der Presbyter Johannes, ebenfalls Jünger des Herrn, sagen.“ Denn ich war der Ansicht, daß aus Büchern geschöpfte Berichte für mich nicht denselben Wert haben können wie das lebendige und beständige mündliche Zeugnis.³⁷

In einem dem Missionsfeld des Apostels entstammenden Zeugnis wird hier sein Name so auffällig ausgeklammert, daß mit einem absichtsvollen, wenn auch in seiner Motivation kaum noch aufzuklärenden Schweigen gerechnet werden muß. Hier gilt, was *Albert Schweitzer* von den Sprechern der durch einen Generationsbruch von Paulus getrennten Theologengruppe sagt:

Sie kennen ihn, stehen aber nicht unter seinem Bann. Er hat nicht Schule gemacht. Die Theologie eines Ignatius und eines Justin knüpft nicht an ihn an. Hier liegt mehr vor als ein einfaches Übersehen. Wenn diese Theologen nicht auf ihn zurückgreifen, wo er doch wie ein Riese unter ihnen steht, so muß es daran liegen, daß sie es nicht können und durch die Entwicklung der Dinge auf ganz andere Bahnen gelenkt worden sind.³⁸

In unterschiedlichem Grad gilt das auch von den übrigen Schriftstellern der Zeit, ausgenommen Athenagoras und Theophil, für die dann freilich die Aussage des Apostels als „göttliches Wort“ neben dem Zeugnis der Evangelien steht.³⁹ Indessen, wie weit muß die Verdrängung des paulinischen Vermächtnisses schon um sich gegriffen haben, wenn sich erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts wieder Zeugnisse einer ausdrücklichen Berufung auf die Autorität des Apostels nachweisen lassen!

Schon bei den Autoren, die sich nach einer Unterbrechung von fast einem halben Jahrhundert wieder ausdrücklich auf Paulus berufen, ist ein Umgang mit Paulustexten zu beobachten, der einer bedenklichen Vereinfachung und Herabsetzung ihrer geistigen Stoßkraft gleichkommt. So heißt es in dem Mahnwort Theophils „An Autolykus“, das sich ausdrücklich auf die Paulusstelle von der alles Schauen, Vernehmen und Empfinden übersteigenden Gottesweisheit (1 Kor 2,9) bezieht, gleichzeitig aber auch schon ihrer moralisierenden Fehldeutung Vorschub leistet:

So nimm denn auch du mit gutem Willen und ehrfurchtsvoll die prophetischen Schriften zur Hand, und sie werden dir deutlicher den Weg zeigen, wie du den ewigen Strafen entfliehen und die ewigen Güter Gottes erlangen kannst . . . Denn denjenigen, die mit Beharrlichkeit in guten Werken die Unsterblichkeit suchen, wird er ewiges Leben, Freude, Frieden, Ruhe und eine Fülle von Gütern geben, wie sie kein Auge gesehen, kein Ohr gehört noch eines Menschen Herz empfunden hat; die Ungläubigen aber, die Verächter, die der Wahrheit nicht beipflichten, sondern sich der Ungerechtigkeit hingeben . . ., wird er zum ewigen Feuer verurteilen.⁴⁰

Das aber liegt ganz auf der Linie des von *Kuss* mit dem Stichwort „Relativierung“ bezeichneten Prozesses, der schon im Entstehungsraum der neutestamentlichen Schriften einsetzt und darauf abzielt, das paulinische Gedankengut in die Strukturen der sich ausbildenden „Lehre“ zu integrieren.⁴¹ Von dem kritischen Rückverweis des Zweiten Petrusbriefs und dem vermutlich alternativisch zu Paulus konzipierten Jakobusbrief abgesehen,⁴² geschah das in der Regel ohne polemische Spitze, allein durch die Ausbildung „konkurrierender“ Positionen. So gerät die paulinische Heilsverkündigung, wie sie sich im Briefwerk niederschlug, in die „Gemengelage“ divergierender Theologien, die, ohne ihr formell zu widersprechen, doch ihre Stoßkraft abdämpfen und dadurch das Werk ihrer Neutralisierung betreiben. Das geschah um so wirkungsvoller, als Paulus (nach Gal 1,4) keineswegs im Erlebnis der Aufbruchsstunde aufging, sondern schon von sich aus ein Interesse erkennen ließ, aus der Bedrängnis der gegenwärtigen Weltzeit befreit zu werden und den Boden fester Verhältnisse zu gewinnen. Zur „Einbindung“ seiner Dynamik in die Erfordernisse der Stabilisierung bedurfte es somit nicht des Risikos der offenen Opposition; vielmehr konnte sich die Neutralisierung sogar mit dem Anspruch verbinden, seine eigenen Intentionen aufgegriffen und sie in einer Weise zum Zug gebracht zu haben, wie es den Bedingungen einer gewandelten Situation entsprach.

Die volle Integration wurde jedoch erst mit dem dritten Schritt erreicht, der ihm gleichzeitig den – zweischneidigen – Triumph seiner Kanonisierung einbrachte. Denn in der Einbeziehung der Paulusbriefe in den Kanon der neutestamentlichen Schriften bekundete sich zwar das elementare Interesse, das die nachpaulinische Kirche an der Gestalt und dem Zeugnis des Apostels nahm;⁴³ doch spricht die Tatsache, daß damit gleichzeitig auch die deuteropaulinischen Schriften in die kanonische Sammlung einbezogen wurden, nicht weniger deutlich für den Versuch, den Blickpunkt anzugeben, auf den hin der zu kanonischer Geltung gelangte Apostel zu verstehen sei. So entwickelt der Zweite Thessalonicherbrief eine Korrektur der paulinischen Naherwartung, wie sie unter dem Problemdruck der Parusieverzögerung erforderlich geworden war, während der Epheserbrief, wenn auch in ständigem Rückbezug auf den Apostel, ein Kirchenbild entwirft, das sich linear in das hierarchische Konzept der Pastoralbriefe fortsetzt. Dabei spiegelt sich das ebenso pietätvolle wie behutsame Vorgehen der Autoren schon darin, daß sie die Verfasserrolle des Apostels übernehmen, um schon durch diesen in der Antike üblichen Kunstgriff anzudeuten, daß durch sie nur das gesagt sein soll, was Paulus selbst angesichts der gewandelten Verhältnisse gesagt hätte.⁴⁴

Das große Paradigma der mit der Kanonisierung verbundenen Einbindung ist jedoch das von der Apostelgeschichte gebotene Paulusbild.⁴⁵ Aus der Rückschau entworfen, läßt dieses Portrait, das entscheidenden Einfluß auf das Paulusbild der gesamten Folgezeit gewann, ebensoviel Einfühlungsvermögen wie Kunstverstand erkennen, auch wenn es sich aus heutiger Sicht auf nur unzulängliche Quellen stützt.⁴⁶

Kunstvoll ist dieses Lebensbild des Apostels in Form einer Ellipse gebaut, deren Zentrum und Brennpunkte vom dreifachen Bericht der Damaskusvision gebildet werden. Durch sie werden zugleich die drei Tätigkeits- und Schicksalsfelder abgesteckt, die Paulus auf seinem Arbeits- und Leidensweg durchmißt: durch den Erstbericht das Feld seiner Missionstätigkeit, die in Damaskus ihren Ausgang nimmt und mit der Abschiedsrede vor den Presbytern von Milet ihren Abschluß findet; durch die Rückblende in der Verteidigungsrede des Verhafteten die erste Phase seiner Gefangenschaft und durch die Wiederholung in seiner Rede vor den beiden Machthabern die Endphase, die in dem Bericht von der dramatischen Überfahrt nach Rom gipfelt. Dabei sind die drei Versionen des Damaskuserlebnisses nach *Burchard* noch insofern dialektisch aufeinander bezogen, als Lukas in den beiden ersten komplementäre Traditionen verarbeitet, die Paulus einmal als den wunderbar Bekehrten (9,1–19), sodann als den von Gott Berufenen (22,6–16) schildern, während die dritte (26,12–18) die beiden Sichten durch die Betonung des Erwählungsgedankens zum Ausgleich bringt.⁴⁷

Für die hohe Sensibilität, mit der dieses Paulusbild erstellt ist, spricht am beredtesten die Abschiedsrede von Milet (20,17–38). Sie zeigt den Apostel in großem Profil, wie er, von düsteren Vorahnungen befallen, mit weitausholender

Geste die Summe aus seiner Lebensarbeit zieht, einzig erfüllt von der Sorge um die Wahrung des Erreichten, das er, in anachronistischem Vorgriff, den Händen der „Ältesten“ und „Aufseher“ (episkopoi) übergibt. Wenn man der bestechenden These Burchards folgen darf, daß Paulus in der Apostelgeschichte vor allem als der von Gott erwählte Kündler und Prediger der Heilsbotschaft gezeichnet wird, fällt ein besonderer Akzent auf die Stellen, in denen er betont, daß er nichts von seiner Botschaft verschwiegen, sondern öffentlich und in den Häusern gelehrt und Juden wie Griechen beschworen habe, sich zu Gott zu bekehren und an Christus, den Herrn, zu glauben (20,20f), ja daß er „drei Jahre lang Tag und Nacht nicht aufgehört habe, unter Tränen jeden einzelnen zu ermahnen“ (20,31).⁴⁸ Die Richtigkeit dieser Akzentuierung vorausgesetzt, gewinnt das von der Apostelgeschichte entworfene Paulusbild dann einen neuen sprach- und verkündigungstheoretischen Hintersinn. Die mit besonderer Sorgfalt gestaltete Areopagrede verdeutlicht dann das Bemühen des zum universalen Heilsbotschafter bestimmten Apostels, selbst dort, wo kaum Spuren einer Verständigungsbasis ausfindig zu machen sind, Anknüpfungspunkte für seine Botschaft zu gewinnen, auch wenn abschließend in schrillen Mißtönen vom Scheitern dieses Versuchs die Rede ist.

Doch gerade dadurch schlägt dieser schmerzliche Ausklang die Brücke zu jenen Rede-Szenen, in denen sich Paulus vor noch weit härtere Sprach- und Kommunikationsbarrieren gestellt sieht: zu seiner Verteidigungsrede im Tempelvorhof, die im Tumult der gegen ihn aufbrandenden Aggressionen untergeht (22,22f), und zu seiner Rechtfertigungsrede vor dem Prokurator Festus und König Agrippa II., die durch das Machtwort des verständnislosen Prokurators abgeschnitten wird (26,24f).⁴⁹ So kann das von der Apostelgeschichte gezeichnete Paulusbild geradezu als das Paradigma jener hermeneutischen Prinzipien gelesen werden, die das Lukas-Evangelium im Anschluß an das Gleichnis von der Aussaat (8,9–15) entwickelt.⁵⁰ Paulus erscheint so als die leibhaftige Gegenprobe auf das, was den Predigern der Heilsbotschaft dort an Chancen und Widerständen in Aussicht gestellt wird.

Doch so hoch diese positiven Züge des lukanischen Paulusbilds zu veranschlagen sind, können sie doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß mit seinem Grundentwurf eine Zurücknahme des von Paulus selbst erhobenen Anspruchs verbunden ist.⁵¹ Paulus erscheint zwar auf eine schwer bestimmbare Weise dem Kreis der Apostel zugeordnet, doch so, daß ihm zugleich die Kriterien der vollen Zugehörigkeit abgesprochen werden. Selbst für seinen zentralen, mit seinem Verständnis der Damaskusvision unzertrennlich verbundenen Anspruch, „nachberufener“ Zeuge der Auferstehungsherrlichkeit Jesu zu sein, bleibt im Schema der lukanischen Chronologie kein Raum.⁵² So wird die Anerkennung des Apostolats um einen hohen, für Paulus selbst zweifellos allzu hohen Preis erkaufte. Sosehr er als der effizienteste unter allen Aposteln erscheint, wird ihm doch zugleich das entzogen, worauf sich sein Sendungs- und

Selbstbewußtsein gleicherweise begründete. Davon dürfte es herrühren, daß auch die Schilderung des Predigers, an der dem lukanischen Paulusbild vordringlich gelegen ist, verglichen mit dem vom Sprachmelos vermittelten Eindruck blaß und relieflos ausfällt. Mit der Integration des Apostels in das Gefüge der nachpaulinischen Kirchenordnung geht ein fühlbarer Profilverlust Hand in Hand. Grund genug, die Frage nach dem Sinn seines Apostolats nochmals aufzuwerfen.

Der prophetische Apostel

Mit Ausnahme des Ersten Thessalonicherbriefs nennt sich Paulus in den Briefeingängen stets „Apostel Jesu Christi“, bisweilen mit dem bekräftigenden Zusatz „durch Gottes Willen“ (2 Kor 1,1) oder verbunden mit dem Hinweis auf seine göttliche Berufung (wie Gal 1,1 und Röm 1,1), stets aber so, daß der große Nachdruck fühlbar wird, den er auf diesen Titel legt.⁵³ Obwohl die Vokabel in profaner und auch religiöser Verwendung längst bekannt war, kommt das der Einführung eines neuen Sprachgebrauchs gleich.⁵⁴ Auch wenn Paulus diesen Sprachgebrauch nicht begründet, sondern aus einer schon älteren Tradition übernommen hat, ist er doch an seiner genaueren Ausprägung maßgeblich beteiligt. Das zeigt die noch unpräzise Verwendung der Vokabel im Ersten Thessalonicherbrief (2,7), aus der keineswegs geschlossen werden kann, daß für Paulus die Begegnung mit dem Auferstandenen für das Apostolat nicht konstitutiv war (*Kredel*), wohl aber, daß er sich zu diesem Zeitpunkt noch nicht zur vollen Präzisierung veranlaßt sah. Aus unterschiedlichem Anlaß war er dazu dann aber in der Auseinandersetzung mit den judaisierenden Gegnern des Galaterbriefs und den enthusiastischen „Überaposteln“ der beiden Korintherbriefe genötigt. Jetzt weiß er sich den als „Säulen“ der Kirche Geltenden, den Altaposteln, gleichgeordnet, weil er mit ihnen fragen kann: „Habe ich nicht Jesus, unsern Herrn, gesehen?“ (1 Kor 9,1). Und er hält diesen Anspruch in einem Maß aufrecht, daß auch sein Zusammentreffen mit den Altaposteln nur als ein Akt der gegenseitigen Abstimmung, nicht jedoch der Delegierung durch sie gedeutet werden kann.

Anders als bei ihnen, die (nach Apg 1,22) auch auf den Umgang mit dem irdischen Jesus verweisen können, konzentriert sich in seinem Fall die Frage der „Apostelzeichen“ sogar entscheidend auf seine Berufung durch die Vision des Auferstandenen. Sie fällt für ihn auch deshalb entscheidend ins Gewicht, weil er durch sie den Zentralinhalt seiner Heilsverkündigung empfängt. Denn die Berufung zur Heilsverkündigung und die Erwählung zum Apostel sind für ihn nur die beiden Aspekte ein und derselben Ausgangserfahrung. Deshalb stellt er im selben Atemzug mit der Frage nach seiner Begegnung mit dem Auferstandenen die andere: „Bin ich nicht Apostel?“ So gesehen impliziert sein Verständnis des Apostolats mehr als nur das Moment der Zugehörigkeit und der besonderen

Erwählung durch Jesus, auch mehr als das der Bestimmung zum Botschafter des Evangeliums. Denn die zusammen mit ihm missionierenden Mitarbeiter sind zwar auch die Sendboten einer Wahrheit, die im Namen und Auftrag Gottes geltend gemacht wird. Für ihn allein aber, den Offenbarungsträger, gilt im dezidierten Sinn des Ausdrucks, daß in seinem Wort „das Wort Gottes angenommen“ wird (1 Thess 2,13) und daß Gott selbst es ist, der durch ihn mahnt (2 Kor 5,20). Nicht, als werde durch seinen Anspruch den Altaposteln diese Qualifikation aberkannt; doch gilt sie für ihn auf eine besondere, seine Nachordnung als „Letzter“ und „Fehlgeburt“ geheimnisvoll kompensierende Weise.

Zur genaueren Bestimmung dieser Differenz kann die ekklesiologische Entwicklung in der Paulusschule verhelfen. So betont der Epheserbrief:

Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut, während Christus Jesus der Schlußstein ist. Durch ihn wird der ganze Bau zusammengehalten, so daß er emporwächst zu einem Tempel heilig im Herrn. Durch ihn werdet auch ihr im Geist zu einer Gotteswohnung aufgebaut (2,20ff).⁵⁵

Was diese Stelle aufgrund eines fortentwickelten Ämterverständnisses trennt, bildet im Selbstverständnis des Apostels noch eine unzertrennliche Einheit. So nachdrücklich er in den grundlegenden Selbstzeugnissen seine Berufung zum Apostelamt betont, versteht er sich doch zugleich ebenso sehr als geisterfüllter Charismatiker. Am Schluß seiner an die Adresse der korinthischen Enthusiasten gerichteten Erwägungen über die Fruchtlosigkeit einer zwar charismatisch inspirierten, aber unartikulierten und deshalb unverständlichen Rede (1 Kor 14,6–17) versichert er:

Ich danke Gott, daß ich mehr als ihr alle mit der Zungenrede begabt bin. Doch will ich vor der Gemeinde lieber fünf sinnvolle Worte sprechen, um damit auch andere zu unterweisen, als zehntausend Worte in der Zungenrede stammeln (14,18f).⁵⁶

Wie Reitzenstein bemerkte, erhebt Paulus den Anspruch, vollgültiger Pneumatiker zu sein, im Entwicklungsgang der beiden Korintherbriefe sogar mit wachsendem Nachdruck. Gleichzeitig gibt er zu verstehen, worauf sich dieser Anspruch begründet: nicht auf Selbstruhm und Drohgebärden, obwohl der Apostel seine Geist-Macht sehr wohl gegen seine Kritiker ausspielen könnte (2 Kor 13,1–10), sondern auf Erfahrungen pneumatischer Überlegenheit und Gegenwart. Von einem „Akt“ derartiger Selbstvergegenwärtigung handelt die „Gerichtsszene“ des Ersten Korintherbriefs, in der sich Paulus „im Geist“ mit der Gemeinde versammelt, um den Unwürdigen „dem Satan zu übergeben“ (5,4f). Dagegen bekundet sich das Bewußtsein sieghafter Überlegenheit kaum irgendwo so nachhaltig wie in der „kategorienkritischen“ Aussage des Zweiten Korintherbriefs:

Die Waffen unseres Kampfes sind nicht fleischlich, sondern mächtig für Gott zur Zerstörung von Bollwerken: So zerstören wir Vernunftgebäude und alles Hochgestochene, das sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt. Alles Denken nehmen wir gefangen, damit es Christus gehorchen lernt (10,4f).⁵⁷

Indessen weiß sich Paulus nicht nur durch Erfahrungen der Überlegenheit und Ermächtigung als Pneumatiker ausgewiesen. Kern seiner Geisterfahrung ist vielmehr das Bewußtsein, durch das Pneuma in die durch Christus eröffnete Freiheit hineingenommen (2 Kor 3,17) und, wesentlicher noch, in die „Tiefen der Gottheit“ eingeweiht zu sein (1 Kor 2,10–16). Denn „Geist“ ist für Paulus in erster Linie die zuständig und damit zur spontan erfahrenen Lebenswirklichkeit gewordene Selbstmitteilung Christi, das existentielle, zu bewußtseinsbildender Effizienz gelangte Ergriffensein von seiner Auferstehungswirklichkeit. Vom Geist erfüllt, erlebt Paulus darum eine umfassende Umgestaltung seines Denkens und Seins, die ihn dazu führt, „mit der Eifersucht Gottes“ fühlen (2 Kor 11,2), „mit dem Herzen Christi“ empfinden (Phil 1,8) und im Namen seines Herrn entscheiden und sprechen zu können.

Hier geht das Pneumatikertum des Apostels fugenlos ein in seine apostolische Sendung und Würde. Denn auch als Apostel hat er nicht nur das zu übermitteln, was ihm als sakrosanktes Traditionsgut selbst überliefert wurde (1 Kor 11,23); vielmehr spricht er auch „Worte des Herrn“, die sich wie der eschatologische Zuspruch des Ersten Thessalonicherbriefs (4,13ff) von seiner eigenen Heilsverkündigung nicht adäquat unterscheiden lassen.⁵⁸ Und doch kommt das Charisma, aus dem Paulus lebt, nicht nur nach Art einer pneumatischen Bekräftigung zu seinem apostolischen Amt hinzu. Es verleiht diesem Amt vielmehr eine neue, wenn auch nur schwer bestimmbare Dignität. Es ist, als werde der apostolische Dienst dadurch gleicherweise an den sendenden Gott wie an den gesandten Menschen zurückgebunden. Das eine, die Rückbindung an Gott, spricht aus dem auf alttestamentliche Vorbilder verweisenden Erwählungsbewußtsein des Apostels, wie es vor allem sein Selbstzeugnis im Galaterbrief zum Ausdruck bringt:

Da beschloß Gott, der mich schon im Mutterleib auserwählte und durch seine Gnade berufen hat, in seiner Güte, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkünde (1,15f).

Indem Paulus sein Berufungserlebnis bewußt nach Modellen aus der „Biographie der Propheten“ (*Baltzer*) stilisiert, gibt er auch schon zu verstehen, in welchem Sinn sich sein Verständnis des apostolischen Dienstes von demjenigen abhebt, wie er es selbst für den Kreis der Altapostel voraussetzt. Es ist das Moment des „Prophetischen“, das er für sich, wenngleich auf keineswegs exklusive Weise, in Anspruch nimmt. Das bringt es mit sich, daß für ihn die Erwählung zum Apostel nicht sosehr den Charakter eines lebensgeschichtlichen „Datums“ als vielmehr den einer sein ganzes Denken und Handeln durchstimmenden Qualifikation hat. Besonders in den Stunden des Kampfes ist es, als

schlage sein Erwähltsein unmittelbar in sein Selbstbewußtsein durch, so daß er aus der Ursprünglichkeit dieses Ereignisses heraus zu reagieren vermag. In ihm redet und handelt dann der Herr, der in der Berufungsstunde die Hand auf ihn legte, so wie umgekehrt alles, was er in seinem Kampf erleidet, letztlich auf den, der ihn erwählte, zurückfällt. So werden, wie die eindrucksvollste Belegstelle dafür sagt, die Narben, die er sich bei der Ausübung seines apostolischen Dienstes zuzog, als die „Malzeichen Christi“ an seinem Leibe lesbar (Gal 6,17).

Nicht weniger deutlich ist das andere: die Rückkoppelung seines Apostolats an die Dynamik der eigenen Existenz. Paulus ist das Gegenbild eines Amtsträgers, der das Amt als Schutzschild gebraucht, um sich mit seiner Subjektivität dahinter zu verstecken. Und noch weniger hat er mit dem hybriden Versuch zu tun, die eigene Subjektivität dem Amt zu „opfern“ und nur noch ihm und seinen Ansprüchen zu leben. In seinem Verhältnis zu dem ihm übertragenen Apostolat wiederholt sich vielmehr jene Einheit von Denken und Sein, die Paulus dem Typus des „Existenzdenkers“ zuweist. Indessen stellt sich jetzt diese Einheit auf höherer Ebene her. Zwar sind alle Kriterien des Existenzdenkers gegeben: die Erfüllung des Amtes mit den Erfahrungen der inneren Biographie und, kontrapunktisch dazu, die „Aufhebung“ des Einmalig-Menschlichen in die Allgemeingültigkeit des Amtes.

Auch die Folgen sind durchaus vergleichbar. Wo Paulus auftritt, hinterläßt er eine ganz persönliche Lebensspur. Sein Apostolat ist getragen von seinen Initiativen, durchatmet von seinen Erfahrungen, geprägt durch seinen persönlichen Einsatz. Wie seine Briefe tragen auch seine apostolischen Dienstleistungen seinen unverwechselbaren Namenszug. Und doch handelt es sich in alldem um mehr als nur um die Synthese von Persönlichkeit und Amt. Denn das, was Paulus in sein Apostolat einbringt, ist mehr als nur die von seiner Intelligenz, seiner Willenskraft, seiner Leidenschaft und Leidensbereitschaft geprägte Individualität und auch mehr als nur die Summe seiner Lebens- und Leiderfahrung. Und auf diesem „Mehr“ liegt sogar der Hauptakzent; denn es besteht in seinem Erwählt- und Ergriffensein durch Christus, in seiner Bestimmung zur „prophetischen Existenz“. Auch mit den biographischen Daten dieser Existenz geht er in den Vollzug seines Aposteldienstes ein.

Das gibt diesem Dienst bei aller zupackenden Intensität und personalen Präsenz zugleich einen Zug ins Archaische, der Paulus, wenn es darauf ankommt, mit der Gebärde der alttestamentlichen Gottesboten auftreten und handeln läßt. Und doch ist dieser Zug bei ihm zugleich auf eigentümliche Weise gemildert, so daß im Ernst des Propheten die Güte des Seelsorgers aufscheint, wie es mit beispielhafter Eindringlichkeit seine Reaktion auf die Wirkung des „Tränenbriefs“ dokumentiert. In diesem aus „großer Bedrängnis und Herzensnot“ verfaßten Schreiben (2 Kor 2,4) hatte der Apostel über eine ihm zugefügte Kränkung Beschwerde geführt, die von der Gemeinde zunächst kaum beachtet, aufgrund seiner Intervention jedoch aufs schärfste geahndet worden war, so daß

er sich veranlaßt sieht, nochmals – und jetzt beschwichtigend – auf den Vorfall zurückzukommen:

Aus großer Bedrängnis und Herzensnot – und unter vielen Tränen – schrieb ich euch, nicht um euch zu betrüben, sondern um euch meine übergroße Liebe spüren zu lassen. Wenn aber einer Kummer verursachte, hat er nicht mich, sondern, um nicht zu übertreiben, zum Teil euch alle betrübt. Jetzt aber genüge die von der Mehrzahl von euch verhängte Strafe; denn eher solltet ihr verzeihen und trösten, damit der Betroffene nicht von allzu großer Traurigkeit verzehrt werde. Aus diesem Grund habe ich euch ja geschrieben, damit ich erproben kann, ob ihr in jeder Hinsicht gehorsam seid (2,4–9).⁵⁹

Als Beschwichtigungsversuch gedeutet, wäre die Stelle in ihrem Kern mißverstanden. Denn schon die Intervention war, so hart ihre Sprache ausgefallen sein mochte, als Erweis der – mit Strenge durchaus vereinbaren – Liebe gemeint. Das – und nur das – muß der ohnehin zu Überreaktionen neigenden Gemeinde zu Bewußtsein gebracht werden. Und es geschieht, indem Paulus das in seiner Drohgebärde verborgene Element der Zuneigung und Güte deutlich macht. Diese Verschränkung gegensätzlicher Motivationen bleibt psychologisch unerklärbar. Sie ist auch nicht das Werk einer extremen seelischen Instrumentierung, sondern die Gabe des Geistes. Wie er die Tiefen der Gottheit erforscht, ist es ihm auch gegeben, den Ernst des Menschlichen aufzulichten, so daß der Tadel als Hilfe, die Drohung als Liebe lesbar, um nicht zu sagen fühlbar wird. Nein, bei Paulus ist die strenge Forderung des apostolischen Amtes nicht nur durch die Wärme eines liebenden Herzens gemildert, sondern in eins damit vom Impuls des Gottesgeistes durchströmt, der dort, wo das Amt bindet, befreit und so die Forderung des Amtes als Dienst und Hilfe verstehen lehrt. In diesem Sinn ist Paulus der „prophetische Apostel“. Was das für das Verständnis seines Apostolats bedeutet, sagt schöner als jede Deklaration die im gleichen Zusammenhang geprägte Formel:

Nicht Herren eures Glaubens, sondern Diener eurer Freude! (1,24).

9. Kapitel

Die Anfragen

Man muß sich überhaupt darüber klar sein, daß das heutige Christentum in vielen Umdeutungen und Metamorphosen geworden und gewachsen ist und sich von seiner ursprünglichen Art ebenso unterscheidet wie der heutige Mensch vom Menschen der späten Antike... In dieser Einsicht ist aber auch die Aufgabe gegeben, das Christentum der eigenen Zeit zugänglich zu machen und die ewigen Wahrheiten so zu sagen, daß die Fragen der eigenen Zeit in ihnen eine Antwort finden. Gerade Paulus, der das Eine, was not tut, in vielen Formen zu verkünden wußte und der allen alles wurde, um wenige zu retten, gibt uns den Mut, ihm, dem größten Apostel, nachzufolgen und mit den eigenen schwachen Kräften an die gleichen Aufgaben heranzutreten. Die Aufgabe heißt Wiedergeburt. Aber sie muß uns geschenkt werden. Was wir hier tun können, ist wenig. Aber das Wenige muß getan werden.

(Seeberg, Paulus)

Können wir noch glauben?

Mit der Qualifikation als „prophetischer Apostel“ ist nochmals unterstrichen, daß Paulus gegenüber jedem Deutungsversuch einen uneinholbaren Vorsprung behält. Denn diese Uneinholbarkeit ergibt sich nicht nur daraus, daß seine Aussagen einen sprachlichen „Überschuß“ aufweisen, der immer noch ansteht, auch wenn ihnen das formell Gesagte entnommen ist. Und sie ergibt sich auch nicht nur daraus, daß bei Paulus der sprachliche Ausdruck stärker an die sich aussagende Person zurückgebunden ist als im Regelfall. Sie folgt vielmehr zuerst und zuletzt aus der Tatsache, daß er aus der Rolle des seinerseits Angesprochenen, also aus der des Offenbarungsträgers, spricht. Auch in dieser Frage ist er – bei aller Zugehörigkeit zum Kreis der Apostel – zugleich von diesem abgehoben. Denn für sie stand die ihre Sendung begründende Erscheinung des Auferstandenen im Kontext ihres Umgangs mit dem geschichtlichen Jesus, so daß sich das von ihnen erstattete Zeugnis und die darauf gründende Überlieferung unmittelbar von dem historischen Jesus herleiteten. Für Paulus stellt sich dagegen dieser Rückbezug nur mittelbar, durch die bereits in Gang gekommene Überlieferung,

her; dafür hat in seinem Fall die Begegnung mit dem Auferstandenen den Charakter einer spontanen Erfahrung, die gleicherweise Heils- und Selbsterfahrung ist. Dieser mystischen Tiefenschicht entstammt sein Wort. Deshalb ist mit ihm mehr gesagt, als was ihm der interpretatorische Zugriff jeweils zu entnehmen vermag.

Durch die so verstandene Uneinholbarkeit bleibt Paulus, im Unterschied zur übrigen Gruppe der apostolischen Gründergestalten, in der ganzen Geschichte des Christentums präsent. Sie gingen, mit dem Bild des Epheserbriefs (2,20) gesagt, mit ihrem Zeugnis in das Fundament der Kirche ein; er dagegen erstattet sein Zeugnis in der Form eines sich durch die ganze Christentumsgeschichte hindurch fortsetzenden Dialogs. Paulus ist, mit der Eingangsformel gesagt, der „antwortende Zeuge“. Seiner „Gesprächsbereitschaft“ sind grundsätzlich keine Grenzen gezogen. Zwar erstreckt sie sich von der Sache her zunächst auf das, was Inhalt seiner Heilserfahrung und der davon getragenen Verkündigung ist. Und in diesem Bereich kann, schon im Blick auf die Einzigartigkeit der durch ihn gebotenen Chance, die Befragung des Apostels nach dem, was die Erfahrung des von Gott gewährten Heils für sein Selbstverständnis, seine Selbstverwirklichung und seine Lebenspraxis bedeutete, nicht intensiv genug betrieben werden. Die Präsenz des Apostels wäre jedoch nicht vollständig ausgeschöpft, wenn er nicht auch auf die Probleme der Gegenwart hin angesprochen und befragt würde. Das aber sind weitgehend die Probleme einer säkularisierten, von ihren Wurzeln abgeschnittenen, dadurch aber nur umso sensibler auf ihre abgestoßenen Möglichkeiten reagierenden Welt. Trotz Aufklärung und Fortschritt – eine Kategorie, die nach *Ernst Bloch* den Eindruck des Hellen vermittelt – ist es in ihr zunehmend dunkler geworden. „Kommt nicht immerfort Nacht und mehr Nacht?“ fragt *Nietzsches* „toller Mensch“, nachdem er den Tod Gottes proklamierte.¹ Von dieser Erfahrung einer sich zunehmend verdüsternden, von ihrer göttlichen Zentralsonne losgeketteten Welt geht die erste der an Paulus zu richtenden Anfragen aus: Können wir noch glauben? Das ist die Frage nach der möglichen Wiedergewinnung des verlorenen Lichts, der Rückkehr des Glaubens.

Auch wenn die Erscheinungen eines säkularisierten Christentums in der Aufbruchssituation, in welcher Paulus lebte und wirkte, nicht vorkamen, sah sich der Apostel doch mit Verhältnissen konfrontiert, die in letzter Konsequenz zum Glaubensverlust zu führen drohten. Aus seiner Reaktion darauf ging der Galaterbrief hervor. Diese Reaktion durchläuft ganz unterschiedliche Phasen, angefangen von fassungsloser Betroffenheit bis hin zur Mobilisierung aller Energien mit dem Ziel, das drohende Unheil abzuwenden. Überraschung, Schrecken und Bitterkeit bekunden sich in dem nahezu zum Aufschrei gesteigerten Ausruf:

Ihr blödsinnigen Galater, wer hat euch nur verhext, euch, denen doch Jesus Christus als Gekreuzigter vor Augen gestellt wurde! (3,1).

Nachdem sich der Sturm der Erregung gelegt hat, bricht sich aber durch die Vordergründigkeit des Zornes der Liebeswille Bahn, der mit mütterlicher Zärtlichkeit darauf bedacht ist, die Betörten aus ihrer Verstrickung zu befreien, die Stürzenden abzufangen und vor allem, die in ihrer Glaubenssubstanz Bedrohten mit neuer Lebenswirklichkeit zu erfüllen:

Von neuem leide ich um euch, meine Kinder, Geburtswehen, bis Christus in euch Gestalt gewinnt (4,19).²

Was das drastische Bild von den „Geburtswehen“ besagt, kommt in der missionarischen Reaktion des Apostels zum Vorschein, die zwei Akte umfaßt. In einem ersten bringt sich Paulus mit einer sonst nur noch in der „Narrenrede“ des Zweiten Korintherbriefs erreichten Intensität ins Spiel, indem er seinen verblendeten Adressaten Einblick in sein Innerstes gewährt. In diesem Akt, für den der Ausdruck „Herzensentblößung“ wohl kaum zu hoch gegriffen ist, spricht er deutlicher als an jeder Vergleichsstelle von seiner Bekehrungs- und Erwählungsstunde, in der ihm das Geheimnis des Gottessohns ins Herz gesprochen wurde (1,15f). Sein Vorgehen erinnert an die Verhaltensweise des johanneischen Jesus, der die Schlüsselworte seiner Selbstpräsentation wiederholt auf dem Höhepunkt schwerer Auseinandersetzungen ausspricht.³ Gleichzeitig ist es aber auch von dem Vertrauen in die beschwörende, klärende und rettende Kraft des Bildes getragen, auch wenn es sich dabei zunächst nur um das „Inbild“ eines von Christus ergriffenen Herzens handelt.

Vollends ist davon der zweite Akt getragen, zu dem Paulus nach einer kritischen Reflexion auf die – suspendierte – Heilskraft des Gesetzes (3,2–25) ansetzt. Dabei blendet er von der subjektiven Spiegelung der Heilswirklichkeit, die er zunächst ausgespielt hatte, auf deren „Urgestalt“ zurück. Denn alles, was ihm in seiner Berufungsstunde widerfuhr, war ermöglicht durch die Gottestat der Sendung des Sohnes in die unter die Bedingungen der Endlichkeit gestellte und von Gesetzeszwängen durchsetzte Welt:

Als die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren aus dem Weib und dem Gesetz unterstellt, damit er die dem Gesetz Unterstehenden freikaufe, und damit wir die Sohnschaft erlangen (4,4f).

Mit dieser Präsentation des durch die Heilstat selbst geschaffenen Bildes ist im Grunde alles, was zur „Entzauberung“ der Verhexten geschehen kann, getan. Es bleibt nur noch die Aufgabe der Amplifikation und Ausarbeitung, der sich Paulus in der anschließenden Allegorese über die beiden Frauen Abrahams unterzieht (4,21–31). Daß für Paulus damit das, was er sich mit seinem Zuspruch vorgenommen hatte, bereits getan ist, ergibt sich vor allem aus der abschließenden Paränese (5,13–6,10), die im Grunde davon ausgeht, daß der Zweck des Briefs erreicht und die Verzauberung aufgehoben ist, so daß die Adressaten lediglich noch an den Praxisbezug des – wiedergewonnenen – Glaubens erinnert zu werden brauchen. Ein „Erinnerungsbild“ hat sie geheilt.

Damit ist auch schon die Antwort auf die aktuelle Anfrage gegeben. Denn für Paulus ist die Glaubensmöglichkeit heute wie jederzeit dadurch gegeben, daß Gott durch die rettende Sendung seines Sohnes ein für allemal in der Menschheitsgeschichte präsent wurde. Sosehr er ihr als Herr und Richter gegenüber- und bevorsteht, ist er in ihr doch jederzeit „da“, vergegenwärtigt durch seine Heilstat in Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Zwar kann der „Gott dieser Welt“ den menschlichen Sinn zeitweise verblenden, so daß er den Lichtglanz der Gottherrlichkeit auf dem Antlitz Christi nicht zu sehen vermag (2 Kor 4,3f); als Selbsterweis der sich mitteilenden Liebe Gottes ist aber auch diese Gnadengabe – wie jede andere – „unwiderruflich“ (Röm 11,29). So gibt es für Paulus zwar Stunden der Verblendung, aber keine Zeit der „Gottesfinsternis“; denn: „Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade; jetzt ist er da, der Tag der Rettung!“ (2 Kor 6,2).⁴

Paulus weiß allerdings viel zu genau um die immer noch nachwirkende Faszination der mythischen Idole, in denen die Vorstellung von einer in sich selbst gesättigten Welt als versucherischer Anreiz fortlebt. Noch im schwärmerischen Gebaren der korinthischen Enthusiasten sieht er ein christliches Widerspiel jenes Zustands, in dem sich die später durch ihn Bekehrten noch „zu den stummen Götzen fortgerissen“ fühlten (1 Kor 12,2). Deshalb ist für ihn die Wiedergewinnung der Glaubensmöglichkeit zunächst an einen „kathartischen Akt“ gebunden, in dem es darum zu tun ist, die mythischen „Restbestände“ zurückzudämmen und die Faszination der „Weltimmanenz“ zu brechen. Die Tatsache, daß der Kolosserbrief die Thematik der „Weltelemente“, der sich bereits der Galaterbrief gestellt hatte, nochmals aufgreift, kann als Beleg dafür gelten, daß für Paulus die im Glaubensinteresse betriebene Ideologiekritik zu den unabdingbaren Aufgaben einer „Einübung ins Christentum“ gehört.⁵ Denn die Instabilität des Menschen bringt es in der Sicht des Apostels mit sich, daß er sich nur schwer auf dem ihm zugedachten Niveau zu halten vermag und darum ständig von der Gefahr bedroht ist, sich auf jenem niedrigeren – und leichteren – „Lebensstandard“ einzurichten, zu dem ihn die „kosmische Suggestion“ zu überreden sucht.

Mit der Ideologiekritik ist jedoch nur mehr der erste – weltkritische – Aufgabenkreis der Einübung erfüllt. Ungleich wichtiger ist die Herzensöffnung, die Erweckung des Sinns für die von Gott eröffnete Möglichkeit, die darauf aufbauen muß. Denn der Glaube hat – nach Paulus – den Mut zur Utopie zur Voraussetzung. Wer zum Glauben kommen will, muß sich zuerst einmal zu einer umfassenden „Umgewichtung“ der für ihn zählenden und sein Lebenskonzept bestimmenden Verhältnisse verstehen. Wiederholt ist in den Paulusbriefen von diesem „Umlernen“ die Rede, am eindringlichsten in dem Zuspruch des Zweiten Korintherbriefs:

Deshalb verzagen wir nicht, wenn unser äußerer Mensch auch aufgezehrt wird, erneuert sich doch der innere von Tag zu Tag. Denn die kleine Last der

gegenwärtigen Bedrängnis erwirkt uns ein Übermaß an ewiger Herrlichkeit, wenn wir unsern Blick nur nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare richten; denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare aber ewig (4,16ff).

Auf diesen Akt der „Umgewichtung“ arbeitet Paulus um so nachdrücklicher hin, als der Mensch erst dadurch in die Balance seines Daseins gelangt. Nur durch ihn kann er sich den Mächten der Desintegration entwinden, denen er bisher in einem Leben der Entmündigung, der Hörigkeit und Übermächtigung verfallen war. Indem er sich ihrem gleicherweise manipulierenden und faszinierenden Zugriff entzieht, hat er auch schon den ersten Schritt zum Glauben getan. Denn der Glaube beginnt, formal gesprochen, mit der Überzeugung, daß die aus der Hand Gottes hervorgegangene Welt etwas Größeres ist, als ihre dem Menschen zugewandte sicht- und planbare Seite erkennen läßt, und daß es deshalb mit ihr auch weiter geht, als sein verwaltender Zugriff reicht. Für dieses „Mehr“ und „Weiter“ öffnet der Glaube den Sinn. Und er nimmt damit seinen Anfang, daß sich das Menschenherz von ihm zu dieser je größeren Wirklichkeit „überreden“ läßt.

Mit der Hellsichtigkeit – und Blickverzerrung – des Hasses sah das *Nietzsche*, wenn er Paulus vorwarf, mit der Lüge vom „wiederauferstandenen“ Jesus das Schwergewicht der Dinge „hinter dies Dasein“ verlegt und damit den Erlöser, dem es doch nur um ein Leben „in der Liebe ohne Abzug und Ausschluß, ohne Distanz“ zu tun gewesen sei,⁶ erst wirklich ans Kreuz – „an sein Kreuz“ – geschlagen zu haben.⁷ Nur verfällt Nietzsche dabei selbst dem idealistischen Deutungsschema, dessen Einschleusung er Paulus zur Last legt. Denn dieser kann nicht schwerer als mit der Unterstellung verkannt werden, jenseits der Weltwirklichkeit eine ideelle Über- und Hinterwelt konstruiert zu haben. Wenn er den Blickpunkt des Glaubens auf das „Unsichtbare“ richtet, dann in der Überzeugung, daß sich Gott in der „Offenbarung des Sohnes“ zwar ganz, aber noch nicht in der Ganzheit des damit Gesagten mitgeteilt habe. Denn der paulinische Grundsatz lautet: „Wir leben im Glauben, nicht in der Anschauung“ (2 Kor 5,7). Insofern ist der Glaube in der Ausschau auf das begriffen, was die endgültige Selbstmitteilung des Gottesgeheimnisses in der Parusie Christi „eröffnet“.

Mit dem Aufgang dieser Taghelle des ohne Rest und Vorbehalt Entborgenen hat sich der Glaube dann allerdings auch schon als Funktion überholt und dem Endgültigen Platz gemacht: der unverhüllten, unmittelbaren Anschauung. Sie überstrahlt nicht nur die gebrochenen Reflexe, die der Glaube vermittelt, sondern mündet auch ein in jenes vorgängige Gesehensein, das Anfang und Ziel aller Gotteserkenntnis ist. In diesem Sinn steht die im Glauben ergriffene Sache immer noch aus, sosehr sie durch die Gottestat in Christus vorentschieden ist. Der Glaube aber ist das sehend gewordene Spannungsverhältnis zwischen dem, was „ein für allemal“ geschah und doch immer noch bevorsteht; ein Spannungsverhältnis, das schließlich dadurch aufgehoben wird, daß Gott das mit der

Sendung seines Sohnes gesprochene Wort in seiner Wiederkunft zu Ende spricht. Damit fällt die an Paulus gerichtete Anfrage zum zweiten Mal an den Fragesteller zurück. War er im Zusammenhang mit der Ideologiekritik des Apostels nach seiner Bereitschaft gefragt worden, sich der Verführung zu einem Leben „aus zweiter Hand“ zu entziehen und den ihm vom Glauben gewiesenen Weg zu sich selbst einzuschlagen, so jetzt nach seinem Willen, das Schwergewicht des Daseins in dem zu suchen, was „nicht von dieser Welt“ ist. Dabei brachte der Durchgang durch die Paulus-Kritik Nietzsches die wichtige Klärung, daß dieses „Jenseits“ ausschließlich in der noch offenen Gottesverheißung, keinesfalls aber in einer spiritualistischen „Gegenwelt“ zu suchen ist.⁸ Tatsächlich fände ein spiritualistischer Jenseitsglaube kaum noch zum Ohr und Herzen des heutigen Menschen. Zu tief weiß er sich gerade auch in die gesellschaftliche „Diesseitwirklichkeit“ verwoben, als daß er sich das Heil in der totalen Abscheidung von ihr erhoffen könnte. Gleichzeitig wurden ihm auch alle innerweltlichen Heilsangebote so suspekt, daß er von ihnen weder die Lösung der Weltprobleme noch die eigene Sinnerfüllung erhofft. Umso mehr kommt ihm ein Glaube entgegen, der dafür einsteht, daß es mit der innerweltlichen Daseinsdeutung nicht getan ist, weil es mit der Welt, wie er sie sehen lehrt, „weitergeht“.⁹ In einem geschichtlichen Augenblick, der die Grenzen des technischen Fortschritts und der ihn ermöglichenden Grundorientierung in einer vordem nie gefühlten Schärfe ins Bewußtsein treten läßt, ist ein mit einem Plädoyer für die Umgewichtung des Daseins beginnender Glaube mehr denn je „an der Zeit“.

Doch für Paulus sind damit allenfalls die Weichen gestellt, noch keinesfalls aber die Entscheidungen getroffen. Ob der Glaube auch heute noch möglich ist, entscheidet sich für ihn vielmehr erst mit der Frage nach der fortwährenden Aktualität der Heilsbotschaft. Kann die Heilstat Gottes in Kreuz und Auferstehung Jesu auch dem heutigen Menschen so zugesprochen werden, daß er sich dadurch über den „garstigen breiten Graben“ des Zeitenabstands hinweggetragen und in die volle Gleichzeitigkeit mit dem Heilbringer gezogen sieht?

In dieser Frage kommen zwei Teilintentionen zu Wort. Mit der ersten richtet sie sich an die Gegenwartstheologie, die sich fragen lassen muß, ob sie mit ihren christologischen Entwürfen der Forderung der Gleichzeitigkeit genügt. Kommt in ihnen das Geheimnis Christi so zur Sprache, daß es vom heutigen Menschen als das Ende seiner Einsamkeit, als das Prinzip der Umgestaltung und in beidem als das Ziel seiner Sinnsuche erfahren werden kann? Demgegenüber zielt sie mit ihrer zweiten Stoßrichtung auf die Medien, deren sich die heutige Verkündigung zunehmend bedient. Sind sie, jenseits der von ihnen geleisteten Informationsvermittlung, auch durchlässig für jene Impulse, durch die sich die immerwährende Präsenz der göttlichen Heilstat erweist? Wenn sich die aktuelle Möglichkeit des Glaubens erweisen soll, müssen abschließend wenigstens noch die mit den beiden Teilfragen angeschnittenen Probleme bedacht werden.

Wohin führt der christologische Disput?

Die Umgewichtung des Daseins, der Paulus aus ureigener Erfahrung das Wort redet, schlägt sich auch auf sein Zeitverhältnis nieder. Nicht nur, daß er sich von der Liebe Christi „gedrängt“ und zur Heilsverkündigung „genötigt“ sieht; er weiß auch, daß die von ihm vertretene Sache keinen Aufschub duldet. Die Dringlichkeit seines Auftrags versetzt Paulus in eine eigentümliche Atemlosigkeit, eigentümlich deshalb, weil sie nicht, wie im Regelfall, zur Verwirrung führt, sondern seiner Denk- und Verhaltensweise einen Zuwachs an Konsequenz und Zielstrebigkeit verleiht. Er lebt im Gefühl einer „Zeitraffung“, die ihm das Wichtige noch bedeutungsvoller, das Belanglose noch unerheblicher erscheinen läßt. Umgekehrt schlägt diese Sehweise auch auf sein Zeit- und Weltverständnis durch. Daher die Anweisung:

Ich sage euch, Brüder: Die Zeit ist kurz. Daher soll sich in Zukunft . . ., wer sich die Welt zunutze macht, so verhalten, als nutze er sie nicht: denn die Gestalt dieser Welt vergeht (1 Kor 7,29.31).

Das ist die Sprache eines im eiligen Aufbruch Begriffenen. In dem rasch, allzu rasch hinschwindenden Rest von Zeit hebt sich für Paulus, ungeachtet des Eigenwerts der durchschnittlichen Verhaltensweisen, das eine Notwendige ab, das unbedingte Priorität beansprucht: die Hinwendung zu Gott im Glauben an Christus. Dem muß sich jedes sekundäre Interesse, und sei es so menschlich wie Lachen und Weinen oder so wichtig wie Beruf und Familie, unterordnen.

Die Suche nach dem Motivationsgrund dieses Prioritätsbewußtseins führt erneut auf das Berufungserlebnis des Apostels zurück. Was ihm damals ins Herz gelegt wurde und gleichzeitig als Erkenntnislicht auf dem Antlitz des Auferstandenen aufging, war mit dem Anspruch einer so hohen Dringlichkeit verbunden, daß seine Verkündigung nicht den geringsten Aufschub duldete. Sprachlich bekundet sich das etwa in dem wie unter einer Pression ausgestoßenen Wort des Ersten Korintherbriefs: „Ein Zwang liegt auf mir. Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!“ (9,16), aber auch in der Äußerung des Philipperbriefs, die sich aus Bitterkeit und Enttäuschung zur „Sache“ des Apostolats durchkämpft:

Einige verkünden Christus aus Neid und Streitsucht, andere in guter Absicht, die einen predigen aus Liebe, weil sie wissen, daß ich zur Verteidigung des Evangeliums bestimmt bin, die andern aus Ehrgeiz, nicht in redlicher Gesinnung, um mir die Last meiner Ketten noch schwerer zu machen. Aber was liegt daran: Wenn nur auf jede Weise, ob in unlauterer oder redlicher Absicht, Christus verkündet wird! Darüber freue ich mich (1,15–18).

Indessen wirkt sich die Dringlichkeit auch nach Art eines selektiven Prinzips auf die Thematik der Botschaft aus. Sie erzwingt die Konzentration auf ihren Kernbestand. Vom Rand her ist das schon dem Appell des Galaterbriefs zu

entnehmen, der sich der drohenden Verfälschung mit der Maxime widersetzt: Kein anderes Evangelium! Oder nun wörtlich:

Wer euch ein anderes Evangelium verkündet, als wir es verkündet haben, der sei verflucht, und wären es wir selbst oder gar ein Engel vom Himmel! Was ich da gesagt habe, sage ich noch einmal: Wer euch ein anderes Evangelium verkündet als das, welches ihr angenommen habt, der sei verflucht! (1,8f).

Zentrale Belegstelle dafür aber ist die Eingangsreflexion des Ersten Korintherbriefs, die mit der für die Prioritätensetzung des Apostels aufschlußreichen Bemerkung einsetzt:

Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden; aber nicht mit gewandten Weisheitsworten, damit das Kreuz Christi nicht entleert werde (1,17).¹⁰

Darin macht sich bereits die konzentrierte Blicksteuerung bemerkbar, die im Fortgang der Stelle das Augenmerk immer stärker auf die im Kontrast zur jüdischen Zeichenforderung und griechischen Weisheitssuche herausgearbeitete Zentralthematik der paulinischen Heilsverkündigung richtet: „Wir dagegen verkünden Christus als den Gekreuzigten: für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1,23f). Damit ist die Thematik des vordringlich Auszusagenden schon zweifach eingegrenzt: im Galaterbrief gegenüber einem Kompromißevangelium, das nach der Terminologie des Paulus das Kreuz Christi durch die Einbeziehung heterogener Heilsgüter „entleert“; im Eingang des Ersten Korintherbriefs gegenüber sachfremden Denkweisen, die auf je andere Weise den Blick auf das alleinige Heilszeichen, das Kreuz Christi, verstellen. Wie zur Bekräftigung dessen wiederholt das der Apostel aber nochmals in Form einer ausdrücklichen Selbstentschließung:

Als ich zu euch kam, Brüder, bin ich nicht mit glänzenden Worten und gelehrter Weisheit aufgetreten, um euch das Geheimnis Gottes zu verkünden. Denn ich hatte mir vorgenommen, bei euch von nichts anderem zu wissen als von Jesus Christus, und zwar dem Gekreuzigten (2,1f).

Damit ist auch schon die Frage, was heute im Interesse einer breiträumigen Wiedergewinnung der Glaubensmöglichkeiten gepredigt werden müßte, ebenso präzise wie nachdrücklich beantwortet. Ihr volles Profil gewinnt diese Antwort aber erst, wenn man hinzunimmt, daß sie in einen sich aporetisch zuspitzenden Disput hineingesprochen ist. Unversöhnt und schroff stehen sich noch immer die beiden Positionen einer traditionellen „Christologie von oben“ und einer im Kontrast dazu entwickelten „Christologie von unten“ gegenüber.¹¹ Zur Verdeutlichung der damit entstehenden Gesprächssituation wird man sich vor Augen halten müssen, daß der kontrastive Gegenentwurf einer „Christologie von unten“ nicht erst unter dem Eindruck des machtvollen Einbruchs neomarxistischer Gesellschaftskritik, sondern vorher schon durch den metho-

denkritischen Initialstoß *Ernst Käsemanns* entstand, der schon in den frühen fünfziger Jahren, gegen Bultmann gewandt, auf die Unverzichtbarkeit der Thematik des „historischen Jesus“ hinwies.¹² Schon von diesem Ansatz her steht das Gegenmodell in einem schwer zu überbrückenden Spannungsverhältnis zur paulinischen Ausgangsposition. Mit einer deutlichen Blickwendung zu jenen, die sich auf den persönlichen Umgang mit dem historischen Jesus etwas zugute halten, erklärt Paulus vielmehr:

Selbst wenn wir Christus dem Fleisch nach gekannt haben (sollten), kennen wir ihn jetzt doch nicht mehr so. Denn wenn jemand in Christus ist, ist er eine Neuschöpfung; das Alte ist vergangen, Neues ist geworden! (2 Kor 5,16f).¹³

Die Aussageintention dieser Maxime würde bei weitem überzogen, wenn man aus ihr, wie es nicht selten geschieht, auf ein Desinteresse an den Fakten der Lebenswirklichkeit Jesu schließen wollte. Paulus bezieht sich vielmehr mit aller Kraft auf die Geschichtswirklichkeit dessen, der vom Weib geboren und dem Gesetz unterstellt wurde (Gal 4,4), dies jedoch so, daß sein Augenmerk dabei vorwiegend auf dem Todesschicksal Jesu ruht. Zwar erlaubt der Hinblick auf den, der für uns, wie der Galaterbrief mit ungeheurer Zuspitzung sagt, „zum Fluch geworden ist“, um uns „vom Fluch des Gesetzes freizukaufen“ (3,13), eine wenigstens fragmentarische Rekonstruktion des „Lebensbildes“ Jesu.¹⁴ Es ist das mit lapidaren Strichen gezeichnete Bild des Zweiten Korintherbriefs:

Ihr wißt ja um den Hulderweis unseres Herrn Jesus Christus: Er, der Reiche, ist euretwegen arm geworden, um euch durch seine Armut reich zu machen (8,9).

Doch nimmt sich diese Stelle schließlich doch nur wie eine Entfaltung dessen aus, was bereits mit dem programmatisch knappen Wort des Galaterbriefs gesagt war: „Sofern ich noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich liebt und sich für mich hingegeben hat“ (2,20). Mit keinem Wort aber nimmt Paulus Bezug auf die gesellschafts- und institutionskritische Lebenspraxis Jesu, von der die „Christologie von unten“ ihren Ausgang nimmt. Der am „Tisch der Sünder“ sitzende Fürsprecher der Ausgestoßenen und Enterbten kommt in dem von ihm entworfenen Lebensbild nicht vor.

Die Distanz zum Gegenmodell besagt aber keineswegs, daß sich Paulus auf die Linie der „Christologie von oben“ bringen ließe. Denn sie ist nicht nur Christologie der fortgeschriebenen Tradition, sondern gleichzeitig auch im Sinn des von *Athanasius* herbeigeführten Paradigmenwechsels ausgesprochene Inkarnations-Christologie.¹⁵ Im Unterschied zu ihr aber setzt Paulus, wie *Hans Küng* in kritischem Rückblick auf das traditionelle Konzept hervorhob, bewußt beim Doppelmysterium der Kreuzeshingabe des Auferstandenen und der Auferstehungsherrlichkeit des Gekreuzigten an.¹⁶ Dadurch entgeht er nicht nur der Engführung der traditionellen Christologie, die sich, mit Küng gesprochen, nur zu leicht in metaphysische Spekulationen und sachfremde Deutungsmuster verlor und damit Gefahr lief, die Geschichtswirklichkeit Jesu nur unzulänglich

in den Blick zu bringen; vielmehr erreicht er mit seiner Betonung der Leidverhaftung und Todesverfallenheit Jesu auch eine ganz unvermutete Gegenwartsnähe, da unser Problem nicht mehr die Gottwerdung, sondern die Vermenschlichung des Menschen sei.¹⁷

Die von Küng genannten Gründe müssen jedoch vom Verkündigungsinteresse des Apostels her um einen weiteren – und entscheidenden – vermehrt werden. Denn der Ansatz im Inkarnationsgeheimnis „entrückt“ den theologischen Nachvollzug auch in dem Sinn, daß er ihn in Dimensionen führt, die, sosehr sie zum ekstatischen Aufschwung einladen, doch jeder menschlichen Empirie und damit auch der Glaubenserfahrung entzogen sind. Die von der Galaterstelle (4,4) angesprochene Sendung des Sohnes vollzieht sich sosehr in den nur dem Gottesgeist erreichbaren „Tiefen der Gottheit“, daß jedes menschliche Nachempfinden ausgeschlossen ist. Erfahrbar ist für den Glaubenden dafür aber um so mehr der mystische „Reflex“ dieser ewigen Sendung des Sohnes, den Paulus in seiner Berufungsstunde zu fühlen bekam und der seitdem wie ein Stigma in seinem Innersten haftet. Erfahrbar wurde ihm in seiner Berufungsstunde der Selbsterweis dessen, der ihn, wie das mystische Selbstzeugnis des Galaterbriefs sagt, geliebt und sich für ihn hingegeben hat (2,20). Wenn irgendwo, liegt für Paulus hier die Quelle seiner Heilserfahrung, seiner Glaubensgewißheit, seiner theologischen Inspiration. Aus dieser Quelle holt er im Zerschneiden seiner eigenen Konstitution die schier unausschöpfliche Kraft, die Spontaneität seines Verhaltens, die Intensität seiner Arbeitsleistung, die Unbeirrbarkeit in der Verfolgung seiner Ziele, die Unerschütterlichkeit seines Selbstbewußtseins, die Geduld im Übermaß seiner Leiden. Aus ihr lebt, denkt, handelt und – redet er.

So gesehen, gewinnt sein Vorsatz, bei seinem Auftreten in der Gemeinde von nichts anderem zu wissen als von Christus, und zwar dem Gekreuzigten, noch einen anderen, zunächst nicht ersichtlichen Sinn. Denn mit diesem Vorsatz besteht er nun zugleich auf der Thematik, in der er an Eloquenz nicht zu überbieten, an Argumentationskraft nicht zu schlagen ist. Denn es ist die Thematik, über die er mehr als jeder andere zu sagen hat, weil sein Wort von der unmittelbaren Fühlung mit der „Sache“ getragen ist, nein, weil diese Sache sich in seinem Wort selber sagt. Wenn sein Autoritätsverständnis tatsächlich, wie gezeigt wurde, weniger hierarchisch als vielmehr hermeneutisch orientiert ist, hat er zu dieser Thematik dann auch das authentische, autoritative Wort zu sagen.

Das gilt für seine Einmischung in den heutigen Disput nicht weniger als für seine eigene Situation. Wie er in seinem Kampf um das eine Evangelium den Versuchen, einer Kompromiß-Christologie judaisierender oder gnostizierender Art Eingang zu verschaffen, die Botschaft von der Ausschließlichkeit des Heils in Kreuz und Auferstehung Christi entgegenhielt, lautet auch seine Antwort auf den christologischen Disput der Gegenwart: „Ich habe mir vorgenommen, bei

euch von nichts anderem zu wissen als von Jesus Christus, und zwar dem Gekreuzigten!“ (1 Kor 2,2). Doch damit wird sein Wort auch schon zum Appell an die Gegenwartstheologie, das christologische Dilemma durch den Versuch einer konsequenten Rückbesinnung auf die paulinische Kreuzes-Christologie zu überwinden. Denn dieser Versuch verspräche im Sinn des Apostels nicht nur die Überwindung der in voller Schärfe aufgebrochenen Aporie, sondern auch die Wiedergewinnung jenes Ansatzes, der den Entwurf eines auf Glaubensempirie gegründeten Christusbilds erlaubt. Und dieses Bild wäre wie kein anderes an der Zeit.

Auf die Frage nach der Thematik heutiger Verkündigung zurückbezogen, ist damit gleichfalls ein Weg gewiesen, der eine Verknüpfung des Kerygmas mit dem „Erweis des Geistes und der Kraft“ verspricht. Denn dieser Erweis, der nach *Lessing* über eineinhalb Jahrtausende hinweg vermißt wurde, zielt der heutigen Sinnerwartung gemäß nicht mehr auf Wunder und charismatische Machterweise, sondern darauf, daß empirienah und empirievermittelnd von dem Gottesgeheimnis jenseits der menschlichen Erfahrungswelt gesprochen werde. Daß es sich bei dieser Sinnerwartung nicht um ein vom Augenblick hochgespieltes – und deshalb auch bald schon wieder austauschbares – Postulat handelt, ergibt sich vor allem aus der umfassenden Umschichtung im Glaubensbewußtsein der heutigen Christenheit. Denn sosehr die Glaubensvermittlung durch den Einsatz der modernen Medien das informative Interesse zu begünstigen scheint, drängt die Erwartungshaltung doch in eine ganz andere Richtung, die mit den Begriffen Erfahrung, Bestätigung, Geborgenheit und Sicherheit gekennzeichnet ist.¹⁸

Was der heutige Mensch vom Glauben erwartet, sind in erster Linie nicht die Glaubensformeln, sondern die Erfahrungswerte, die ihn zum Glauben führen, im Glauben bestärken und im Glauben erhalten. Daran muß sich die Verkündigung bemessen; darauf muß sie sich insbesondere mit ihrer Schwerpunktbildung abstimmen. Und dazu weist Paulus über die Zeiten hinweg den einzig gangbaren Weg.

Verändern Medien die Botschaft?

Ist es aber mit dem bloßen Rückverweis auf die paulinische Kreuzespredigt schon getan? Läßt sie sich überhaupt unter den veränderten Bedingungen der Gegenwart wiederholen? Und selbst wenn dies gelänge, wie verhält es sich damit angesichts der Tatsache, daß die Verkündigung mehr und mehr unter Einsatz der modernen Medien erfolgt? Lassen sie „das Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18) unangetastet; oder muß damit gerechnet werden, daß sie diese wie jede andere Botschaft im Sinn ihrer Eigengesetzlichkeit verändern?¹⁹ Sowenig angesichts des Unterschieds der situativen Gegebenheit eine direkte Antwort des Apostels erwartet werden kann, ist doch mit einem wenigstens indirekten Hinweis zu

rechnen. Um ihn in den Blick zu bringen, muß freilich noch sorgfältiger als bisher bedacht werden, was Paulus in der Auseinandersetzung mit den seine Missionstätigkeit untergrabenden Gegnern als das Ziel seines Wirkens bezeichnet. Hatten ihm diese in gehässiger Untertreibung vorgeworfen, er „wisse nur zu „überreden““ (*Schmithals*), so antwortet er damit, daß er sich den – nunmehr auf eine höhere Ebene gehobenen – Vorwurf zu eigen macht: er verfolgt tatsächlich keine andere Absicht, „als der Gemeinde in nüchterner Predigt das Evangelium zu verkünden, sie mit dem Wort zu „überreden““. ²⁰ Daran gemessen ist jede schriftliche Äußerung immer nur Notbehelf, der von den Verhältnissen erzwungene Einsatz eines Mediums, mit dem das Ziel der „Überredung“ allenfalls mittelbar, nie aber so wie mit dem gesprochenen Wort zu erreichen ist.

An diesem Tatbestand ändert auch das fast wie ein unfreiwilliges Zugeständnis klingende Urteil der Gegner nichts, aus der Ferne, im Medium seiner Briefe, wirke er unerschrocken, im persönlichen Umgang dagegen zaghaft und unterwürfig (10,1). Denn Paulus weiß nur zu genau, daß er den Briefen gerade das nicht mitgeben kann, was seine mündliche Heilspredigt auszeichnet: den Erweis des Geistes und der Kraft. Deshalb wird man auch das Prädikat „wichtig“, das die Gegner in der ausführlicheren Version ihres Urteils gebrauchen (10,10), besser mit „eindrucksvoll“ wiedergeben müssen. ²¹ Was an den Briefen fasziniert, ist nicht so sehr die noch im schriftlichen Medium durchklingende Sprachgewalt als vielmehr das, was sie vor dem zwar „zaghaft“ klingenden, aber doch unmittelbar zu Herzen gehenden Wort der dialogischen Rede voraus haben: die Konsequenz der Gedankenführung, die Durchschlagskraft der Argumentation, der Glanz der literarischen Gestaltung. ²²

Verglichen mit dem mündlichen Wort enthalten die Briefe des Apostels somit ein Mehr an Theorie, das freilich um den Preis eines Weniger an Überredungskraft erkaufte ist. In dieser Differenz liegt der – indirekte – Hinweis auf die verändernde Rückwirkung der Medien auf die Botschaft. Um diesen Hinweis zunächst auf das von Paulus selbst verwendete Medium zu beziehen, so bietet der Brief schon im Blick auf die mit ihm gegebene optische Kontrolle eine weit größere Möglichkeit der stilistischen Gliederung und literarischen Explikation der Gedanken als die spontane, freie Rede. ²³ Schon dadurch leistet die briefliche Mitteilung der Theoriebildung Vorschub. Verstärkend kommt die höhere Reflexivität bei der Gestaltung und Abfassung eines schriftlichen Textes hinzu. So ist es sicher nicht nur eine Frage der expliziten Überlieferung, sondern auch des verwendeten Mediums, daß sich mit dem Namen Paulus der Begriff des ersten Theologen der Christenheit verbindet. ²⁴

Damit verglichen scheinen die elektronischen Medien, die das Bild der heutigen „Medienlandschaft“ zunehmend prägen, eher eine Wiederherstellung der mündlichen Sprechsituation zu betreiben. Indessen kann und darf die Tatsache, daß der Sprecher der Botschaft „gehört“ und „gesehen“ werden kann, nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich auch hier um Reproduktionen

seiner Stimme und seines Erscheinungsbildes handelt.²⁵ Durch diese Umsetzung des „Originals“ zur „Reproduktion“ wird die Aussage nicht weniger tiefgreifend verändert als durch ihre schriftliche Fixierung. Wie *Walter Benjamin* durch den Hinweis auf den „Verfall der Aura“ deutlich machte, ist mit der Transformation im technischen Medium vielmehr ein unvermeidlicher Subtraktionsprozeß verbunden.²⁶ Daran hat sich eine sachgerechte Medienverwendung zu bemessen. Da sich die Eigengesetzlichkeit des Mediums weder kompensieren noch überlisten läßt, kommt es darauf an, die mit der Subtraktion verbundenen Verstärkereffekte zu nutzen, um der Botschaft die mediengerechte Gestalt zu geben. Freilich bedürfte es der Genialität des Paulus, wenn die Herausforderung auf ähnlich konstruktive Weise angenommen werden sollte, wie es in seinem Fall – paradigmatisch für jede Folgezeit – geschah.

Wenn davon auch nur in Form eines Desiderats die Rede sein kann, läßt sich eine gegenläufige Konsequenz dafür um so deutlicher ziehen. Sie betrifft die rückbezügliche Anwendung der im Anschluß an Paulus gewonnenen Sensibilität gegenüber der verändernden Wirkung der Medien auf die von ihm selbst markierte Ausgangsposition. Wenn es zutrifft, daß mit dem Einsatz von Medien – gleichviel ob schriftlicher oder elektronischer Art – ein unvermeidlicher Transformations- und Subtraktionseffekt verbunden ist, muß das auch bei der Qualifizierung der neutestamentlichen Schriften, die in den Paulusbriefen ihren Grundstock haben, berücksichtigt werden. Sosehr sie als authentische Dokumentation der Heilsbotschaft Jesu zu gelten haben (*Kasper*) und demgemäß als „Tradition im Ursprung“ anzusehen sind (*Seckler*), muß doch zugleich die Tatsache in Rechnung gestellt werden, daß sich in ihnen die „Schriftwerdung des Gotteswortes“ (*Haag*) im restriktiven Sinn des Ausdrucks ereignet.²⁷

Man könnte davon ausgehen, daß die mit der Verschriftung verbundenen Ausfalls- und Entzugerscheinungen immer schon empfunden und in der – gegen ein forciertes *Sola-Scriptura*-Prinzip getroffenen – Unterscheidung von schriftlichem und mündlich tradiertem Gotteswort geltend gemacht worden seien. Doch abgesehen davon, daß die Vorstellung von einem komplementären Verhältnis der beiden „Quellen“ in der neueren Diskussion zugunsten eines Identitätsverhältnisses aufgegeben wurde, verfolgt die Unterscheidung von ihrer Tendenz her eindeutig inhaltliche Ziele. Insofern kann sie allenfalls als ein „Rahmenkonzept“ für das gelten, was von der Medienkritik her in Anschlag zu bringen ist. Und das betrifft die Tatsache, daß die schriftlichen Zeugnisse, im Kontrast zum mündlichen Wort gesehen, argumentieren anstatt „zuzusprechen“, informieren anstatt zu „überreden“, dokumentieren anstatt „anzurufen“, und dies nicht etwa wegen eines Fehlgriﬀs ihrer Autoren, sondern aufgrund der Eigengesetzlichkeit des von ihnen verwendeten Mediums. Damit ist keineswegs in Abrede gestellt, daß sich in den neutestamentlichen Schriften durchaus Elemente der Sprachkraft des mündlichen Wortes erhielten, und wäre es auch nur in Form von referierenden „Berichten“ davon. Doch ist das damit

angesprochene Problem erst dann vollständig herausgestellt, wenn es ungeachtet dieser überbrückenden Kontinuität gesehen und in seinen theologischen Auswirkungen zur Geltung gebracht wird.

Damit wandelt sich die Rückfrage nach der Medienverwendung durch Paulus zu einer Anfrage des Apostels an die weithin nach seinen Paradigmen gestaltete Theologie der Folgezeit. blieb ihr gleicherweise wie ihm bewußt, daß die dokumentarischen Schriften, auf die sie sich stützt, eine von der Situation erzwungene Notlösung darstellen, die bei allem Zeugniswert doch zugleich als ein „Versprechen“ gewertet werden muß, das nur durch das mündliche Wort eingelöst werden kann? Kann man wirklich, anders gefragt, davon ausgehen, daß sie bei ihrer Arbeit auch stets den medienbedingten Subtraktionseffekt berücksichtigte, der im Blick auf ihr Grundverhältnis in Rechnung gestellt werden muß? Denn bei aller Dignität, die den kanonischen Schriften zukommt, dürfte die sie auswertende Theologie doch nie außer acht lassen, daß ihr Thematik und Gegenstand ihres Forschens unmittelbar nur durch den sich zusagenden Gott zugesprochen sind und daß sie deshalb aus seiner schriftlichen Dokumentation nur insofern schöpfen kann, als diese göttliche Selbstzusage in ihr zum Ausdruck kommt. So gesehen liegt die „Quelle“ der theologischen Gegenstandsfindung zwar auch noch jenseits der mündlichen Heilsverkündigung; doch steht ihr diese nach Sinn und Struktur um soviel näher als ihr literarischer Niederschlag, daß sich daraus jene Prioritätenfolge ergibt, die Paulus noch mit voller Klarheit vor Augen stand. Durch dieses Wissen wird er zum Maßstab jeder späteren Theologie, zumindest zu einer sie zu kritischer Selbstbefragung stimulierenden Anfrage an sie.

Mit seiner Anfrage betreibt der Apostel vor allem eine Infragestellung der systembildenden Tendenzen des theologischen Denkens. Schon in der vergleichsweise geringfügigen Differenz zwischen seinem mündlichen Redestil und der Ausdrucksweise seiner Briefe zeigt sich, daß mit der Verwendung des literarischen Mediums die Neigung zur theologischen Systembildung überhandnimmt. Dann aber ist allen Ernstes zu fragen, ob der Wille zur Schaffung der die Theologiegeschichte weithin beherrschenden Systementwürfe nicht geradezu als ein Kriterium dafür zu gelten hat, daß der Sinn für die Herkunft der Theologie aus der lebendigen Heilsverkündigung und der in ihr nachklingenden Selbstzusage des Offenbarungsgottes verloren ging. Ein Systemgedanke läßt sich nur solange mit dem andern zu „freischwebenden“ Konstruktionen verspannen, als nicht mehr mit der Intervention des Wortes gerechnet wird, das sich in seiner Spontaneität keinem Systemzwang beugt, sondern seine lichtende, ordnende und bewegende Kraft allein von der Ursprünglichkeit seines Gesprochenseins erwartet. Indessen geht es bei dieser Differenz nicht nur um eine strukturelle, sondern auch um eine inhaltliche Größe. Denn im gleichen Maß, wie das System den Eindruck erweckt, mehr auf seine konstruktivistische Organisation als auf seine Verankerung im Ursprung zu bauen, erregt es auch den Verdacht, seine

architektonische Schönheit und seine Größe einem Akt der Verdrängung zu verdanken, und bestünde dieser auch nur in dem von *Kierkegaard* angenommenen Fall, für seinen Erbauer, den Theologen, „unbewohnbar“ zu sein. Darum sollte den Konstrukteur eines theologischen Systems am wenigsten der von Kierkegaard gegen die Systemdenker seiner Zeit gerichtete Vorwurf treffen, daß er gar nicht auf den Gedanken kommt, den von ihm errichteten „hochgewölbten Palast“ zu bewohnen, sondern es vorzieht, nebenan „in einem Schuppen, einer Hundehütte oder, wenn es hoch kommt, in der Portierwohnung“ zu hausen.²⁸

Der Verdacht der „Unbewohnbarkeit“ des theologischen Systems aber führt von selbst zu der Vermutung, daß in ihm eben jene Räume ausgespart wurden, die den Menschen das Gefühl der Beheimatung und Geborgenheit vermitteln könnten. Wenn man sich unter diesem Gesichtspunkt so divergente Phänomene im Erscheinungsbild der Gegenwartstheologie vor Augen führt wie das der Theologischen Ästhetik (*Balthasar*) oder der Politischen Theologie (*Moltmann, Metz*), so drängt sich der Eindruck auf, daß der Prozeß der Selbstkorrektur, der auf die Wiedergewinnung verlorener Dimensionen abzielt, bereits in vollem Gang ist. Sofern sich dieser Prozeß an Paulus zu orientieren hat, müßten außerdem die Bereiche der Glaubensmystik, einer auf das „Prinzip Liebe“ gegründeten Ekklesiologie und Lebenspraxis, und nicht zuletzt einer zur Hoffnung ermutigenden Eschatologie hinzugewonnen werden. Doch mit diesem inhaltlichen Zuwachs wäre die Basis auch schon so sehr verbreitert, daß sie von keiner noch so weit gespannten Konstruktion mehr überwölbt werden könnte; so würde auch von daher die Möglichkeit einer Systemtheologie, wenn nicht grundsätzlich, so doch faktisch verneint.

Doch so weittragend die systemkritischen Konsequenzen sein mögen, die sich aus der Frage nach dem im Gefolge der Medienverwendung auftretenden Veränderungseffekt ergeben, drängt diese Frage doch vor allem auf eine konkrete Beantwortung, die aus dem ureigenen Arbeitsfeld des Apostels gegeben werden müßte. So gewendet, bezieht sie sich auf die Frage der Heilsverkündigung in Predigt und Katechese, in der das gesprochene Wort auch nach einer zwei Jahrtausende umfassenden Schriftkultur nach wie vor sein unbestrittenes Recht behauptet. Von Paulus her gestellt, geht es in dieser Frage aber nicht so sehr um das Recht, als vielmehr um den Stellenwert der mündlichen Verkündigung, der nach allgemeiner Einschätzung nur die Rolle einer adaptierenden Vermittlung dessen zuerkannt wird, was die theologische Forschung den „Quellen“ entnahm und argumentativ aufbereitete.

Gegen diese Einschätzung legt Paulus ein nachdrückliches Veto ein. Denn mit dem gesprochenen Wort der Kreuzespredigt verbindet sich für ihn wiederholt die Vorstellung von einem Ereignis, das er von keinem seiner Briefe erwartet, sosehr er mit ihnen ordnend, lenkend und, wenn es sein muß, auch richtend in das jeweils angezielte Gemeindeleben eingreift. Es geht um das mystische Sprachereignis, daß im Wort der Predigt, wie es in Thessalonike

geschah (1 Thess 2,13) und wie es sich Paulus von Korinth erhofft (2 Kor 5,20), das „Wort Gottes“ hörbar wird. Wenn das auch ausschließliches Privileg der apostolischen Heilsverkündigung ist, trifft diese Qualifikation doch insofern auf die Predigt im allgemeinen zu, als sich von daher ihr Stellenwert neu bemißt. Sosehr sie nach wie vor in ihrer – unverzichtbaren – Vermittlungsfunktion gewürdigt werden muß, leistet sie dann in eins damit etwas ungleich Wesentlicheres: die nicht minder unerläßliche „Rückübersetzung“ des schriftlich fixierten und theologisch verarbeiteten Gotteswortes in sein ursprüngliches Gesprochensein.²⁹

Damit fällt der Predigt eine „Erinnerungsfunktion“ vergleichbar der liturgischen Anamnese bei der Eucharistiefeier zu. Wie bei ihrem Vollzug, der Deutung des Apostels zufolge, die feiernde Gemeinde den Tod des Herrn „verkündet“ bis zu seiner Wiederkunft (1 Kor 11,26), wird in der als Rückübersetzung verstandenen Predigt die Verkündigung der Anfangsstunde hörbar. Mehr noch, der in der Predigt verkündete Christus wird im akustischen Sinn des Ausdrucks „transparent“ auf den verkündigenden Jesus; oder kürzer, die Predigt wird zur fortwährenden Erinnerung an sein lebendiges Wort.

Damit ist einer Frage die Spitze abgebrochen, die den kritischen Durchgang stillschweigend begleitete und sein Ergebnis zu entwerten schien. Denn die Forderung einer selbstkritischen Orientierung der Theologie an der lebendigen Sprachgestalt ihrer Texte mußte solange ins Leere gehen, als keine Wege zur Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlauts angegeben werden konnten. Jetzt zeigt sich, daß diese Rückübersetzung immer schon geschehen ist und immer noch geschieht, wenngleich an einem „Ort“, der in dieser Funktion bisher noch kaum gesehen und gewürdigt wurde. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, daß erst mit dieser Neubewertung der Predigt klargemacht werden kann, weshalb es sie im Horizont der christlichen Schriftkultur überhaupt noch gibt. Denn vermutlich wäre sie längst schon durch ein Äquivalent ersetzt worden, wenn sie um der durch sie geleisteten Rückübersetzung willen nicht immer schon als unentbehrlich empfunden worden wäre.

Damit wird die liturgische Aufgabe der Predigt nicht im mindesten geschmälert, nur ihr Adressatenkreis differenziert. Während sie sich als Instrument der Vermittlung und Erbauung an die Kultgemeinde wendet, richtet sie sich in ihrer Funktion als Rückübersetzung an die von ihr stets mitangesprochene Theologie. Ihr macht sie in dem zweifellos nur selten gegebenen Optimalfall deutlich, wie die im Schriftwort dokumentierte Botschaft in ihrem anfänglichen Gesprochensein erklang. Damit ist der Predigt die Rolle eines unentbehrlichen Korrektivs zugesprochen, das ebenso wie dem Inhalt auch dem Aufbau der Theologie gilt. Was die Inhaltsfrage betrifft, so wird durch die in ihrer Rückübersetzungsfunktion begriffene Predigt deutlich, daß es sich für die Theologie nicht nur darum handeln kann, die Glaubenswahrheiten „auf den Begriff zu bringen“, sondern daß es mit zu ihrer Aufgabe gehört, sie, wie dies für

das theologische System als ganzes gilt, für den Menschen „bewohnbar“ zu machen. Unüberbietbares Paradigma dessen ist die Reich-Gottes-Predigt Jesu, die sich zwar dem Verlangen nach definitiver Bestimmung (nach Lk 17,20) versagte, dafür aber den gläubigen Hörern das Erlebnis vermittelte, bereits zu Hausgenossen der mit ihrer Thematik gemeinten Geborgenheit in Gott geworden zu sein. Mit der Art seiner Heilsverkündigung trat Paulus bewußt in diese Spur. Denn nach dem menschlichen Höhepunkt des Galaterbriefs zu schließen, kam es ihm weniger darauf an, den in ihrem Glauben verunsicherten und damit auch in ihrem Reifeprozess zurückgeworfenen Adressaten ein exaktes Bild von Erlösung und Heil zu vermitteln; wohl aber darauf, den von ihm gepredigten Christus in ihnen „Gestalt gewinnen zu lassen“ (4,19). Und darauf zielt die Predigt als inhaltliches Korrektiv.

Nicht weniger ist von dieser Korrektur aber auch der Aufbau der Theologie betroffen. Denn unter der Voraussetzung, daß ihr durch die Predigt ein Erinnerungsbild an die Urgestalt der Botschaft vor Augen gestellt wird, kommt es zu einem eigentümlichen Rollentausch. Dann ist die Predigt als vorzügliche Anwendung der praktischen Theologie nicht nur das „Letzte“ im Gesamtaufbau der Theologie, der Ort, an dem diese das Ergebnis ihrer Bemühung an die christliche Lebenswelt abgeliefert, sondern zugleich das Erste, an das die Theologie in ihrer Gesamtheit, vor allem aber mit ihren Erschließungswissenschaften, zurückgebunden ist. Im Unterschied zur traditionellen Konzeption, die von einer Lineargestalt der Theologie in der Abfolge ihrer Disziplinen ausging, kommt damit das kusanische Gegenmodell zur Geltung, das für einen zyklischen Aufbau der Gotteswissenschaft plädierte.³⁰ Dabei berührt sich dieses Plädoyer sogar insofern mit Paulus, als es sich zentral auf das Wechselverhältnis der sich gegenseitig bedingenden und bewahrheitenden Eigenschaften des göttlichen Seins begründet. Denn auch für Paulus ist die Gerechtigkeit Gottes die Bedingung seiner Liebe und diese die Frucht seiner Gerechtigkeit; oder jetzt wörtlich, mit dem Schlüsselsatz des Römerbriefs ausgedrückt:

Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden, bezeugt vom Gesetz und von den Propheten: die Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus, offenbar für alle, welche glauben... Denn er erweist seine Gerechtigkeit in dieser Zeit, um zu zeigen, daß er gerecht ist und den gerecht macht, der an Jesus glaubt (3,21f.26).

Das ist für Paulus der letzte Grund, weshalb es in jeder Aussage über Gott darum zu tun ist, den Ruf dieser rechtfertigenden Gerechtigkeit hörbar zu machen; der innerste Grund auch dafür, daß er sich im Umgang mit seiner Gemeinde als Sprecher des sie zu sich rufenden Herrn versteht: „An Christi Stelle bitten wir: Laßt euch mit Gott versöhnen!“ (2 Kor 5,20). Und das ist zugleich die Stelle, an der im Medium des Briefs nicht nur sein dialogisch gesprochenes Wort, sondern in und mit ihm die Stimme dessen erklingt, der sich durch ihn, ob er redet oder schreibt, Gehör verschafft.

Worauf dürfen wir hoffen?

Der Glaube lebt aus dem Wort; das Wort bedingt den Glauben. Deshalb liegt für Paulus alles daran, daß der Glaube in der lebendigen Föhlung mit dem Wort und seinem Anruf verbleibt. Dennoch dient diese Verankerung nur der Bewältigung der Gegenwart. Hier und heute muß die Sache des Glaubens ausgetragen werden. Wie die Sache Christi kann auch sie nur im Präsens verhandelt werden. Denn: „Leben heißt für mich Christus“, versichert Paulus im Philipperbrief; und er fügt dem bedeutungsvoll hinzu: „und Sterben – Gewinn“ (1,21). Damit tritt der aus der Vergangenheit kommende und in der Gegenwart vollzogene Glaube in eine neue Zeit: die Zukunft. Das hat ursächlich mit dem paulinischen Gottesbild zu tun. Denn so sehr Gott für Paulus im Gestern seiner Machttaten an den Vätern und insbesondere an dem durch ihn auferweckten und zum „Gottessohn in Macht“ erhöhten Christus ist, hat er das „Heute“ als die Zeit seiner Erbarmung und Gnade verfügt; und doch ist er ebenso sehr „im Kommen“, der Gott, der als der Richter und Vollender der Welt immer noch bevorsteht und so mit seiner Allgegenwart das ganze Spektrum der Zeiten übergreift.

Deshalb ist auch das Antlitz des Glaubens, wie es Paulus beschreibt, dem Künftigen zugewandt, so daß sich in ihm, zusammen mit Gehorsam und Gewißheit, die Zuversicht der Hoffnung spiegelt. Sosehr Glaube und Hoffnung für Paulus nach ihrer jeweiligen Aktstruktur unterschieden werden müssen, gehen sie doch im Vollzug so sehr zusammen, daß sie wechselseitig definiert werden können: der Glaube als die zuversichtliche Erwartung der künftigen Heilsgüter, die Hoffnung als die vertrauensvolle Selbstbegründung auf die Gotteswirklichkeit.³¹ Ohne Glauben wäre der Hoffnung der Boden entzogen; ohne Hoffnung dem Glauben der Aufschwung verstellt. Eins wäre nach dem Urteil des Apostels so schlimm wie das andere.

Doch an kaum einer Stelle ist der heutige Mensch so sehr geneigt, Paulus die Gefolgschaft zu verweigern, wie hier. Und das gerade nicht aufgrund eines offenen Widerspruchs, sondern eines geheimen Unvermögens, seiner Unfähigkeit zur Zukunft. Mit dem Rücken zur Zukunft gekehrt, nimmt er es lieber noch hin, von ihren Ereignissen überrumpelt zu werden, als daß er sich bereitfände, sich ihr bewußt und offen zuzuwenden. Eine Revision dieser Fehlhaltung wäre ihm allenfalls möglich, wenn er einen Weg sähe, sich affirmativ zur Zukunft zu verhalten, wenn ihm also konkret gesagt würde, worauf er hoffen darf. Trotz des Bilderreichtums der über das ganze Neue Testament verstreuten Apokalypsen gibt es in seinem Gesamtbereich keine konkretere Antwort als die des Paulus. Doch sie schafft das Problem nicht aus der Welt; sie treibt es vielmehr auf die Spitze. Denn die paulinische Antwort lautet:

Seht, ich enthülle euch ein Geheimnis: Wir werden zwar nicht alle entschlafen, wohl aber allesamt verwandelt werden, plötzlich, in einem Augenblick, beim letzten

Posaunenschall. Denn die Posaune wird erschallen, und die Toten werden auferstehen in Unverweslichkeit, und wir werden verwandelt werden. Denn dieses Vergängliche muß die Unvergänglichkeit anziehen und dies Sterbliche die Unsterblichkeit. Wenn sich aber dies Vergängliche mit Unvergänglichkeit umhüllt und dies Sterbliche mit Unsterblichkeit, dann erfüllt sich das Wort der Schrift: Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? (1 Kor 15,51-55).

Auch wenn in diesen Zuspruch, wie *Bornkamm* betont, noch so viele Elemente einer in drastischen Bildern denkenden Apokalyptik eingeflossen sind, steht der Apostel doch mit dem ganzen Gewicht seiner Person hinter ihm.³² Denn auf keine Frage antwortet er so sehr mit der Gebärde seiner ganzen Existenz wie auf die Frage nach dem Ziel der von Glaube und Hoffnung getragenen Lebensbewegung.³³ Daran läßt schon der Sprachgestus des Offenbarungsträgers, mit dem er sein Zeugnis erstattet, keinen Zweifel. Gleiches gilt für seine Vorwegnahme im Ersten Thessalonicherbrief, in der sich Paulus, kaum weniger plastisch, zu der Hoffnung bekennt, zusammen mit den noch Lebenden „auf den Wolken in die Luft“ entrückt zu werden, dem Herrn entgegen (4,17), zumal auch sie unter ausdrücklicher Berufung auf ein – apokryphes – Herrenwort vorgebracht wird.³⁴ An der „Authentizität“ der hier wie dort bekundeten Enderwartung ist um so weniger zu zweifeln, als ihr Paulus auch sonst, nur weniger bildhaft, Ausdruck verleiht, so etwa, wenn er betont, daß „wir alle vor dem Richterstuhl Christi erscheinen müssen“ (2 Kor 5,10; Röm 14,10), diesen Gedanken jedoch gleichzeitig dadurch mildert, daß er den durch das Blut Christi Gerechtfertigten die Rettung „vor dem kommenden Zorngericht“ in Aussicht stellt (5,9).

Vor allem aber ergibt sich für Paulus die eschatologische Zukunftsperspektive aus dem von *Kuss* hervorgehobenen Umstand, daß für ihn das im Horizont der hellenistischen Kosmosidee Unausdenkliche gilt: „Die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7,31).³⁵ Insofern ist die Welt, wie der Hebräerbrief sein Verständnis von ihr verdeutlichen wird, eines zweiten Anrufs durch Gott gewärtig: Wie sie durch sein Schöpferwort aus seiner Hand hervorging (1,3) und unter dem Anruf seiner Stimme erzitterte (12,26), steht ihr, wiederum durch sein Wort, eine nochmalige Erschütterung bevor, die ihrer Verwandlung ins „Unerschütterliche“ gleichkommt (12,27). „Denn unser Gott ist“, wie der Brief mit einem zugleich begründenden und verheißenden Bildwort sagt, „ein verzehrendes Feuer“ (12,29).

Hat sich Paulus hier, wie nach *Ben-Chorin* „nicht laut und deutlich genug gesagt werden“ kann, so radikal geirrt, daß von da aus „seine ganze Beweisführung“ fraglich wird?³⁶ Ist er in dieser Frage so sehr ein von der urchristlichen Naherwartung ergriffenes „Kind seiner Zeit“, daß er, ungeachtet des gerade auf dieser Aussage liegenden Akzents, mit ihr den heutigen Menschen nichts mehr zu sagen hat? Oder muß die Theologie ihren Interpretationsrahmen nur weiter spannen, wenn sie die angesprochene Schwierigkeit, wie sie es nach

Ben-Chorin schon immer versucht, vollends verarbeiten will? Deutlich genug liegen die ersten Schritte auf diesem Weg vor Augen. Während die Paulus-Schule nach Ausweis des Zweiten Thessalonicherbriefs versucht, den Eindruck einer „Nahverheißung“ dadurch abzuschwächen, daß sie einen ganzen Katalog von Endereignissen aufzählt, die dem wirklichen Eschaton vorangehen „müssen“ (2,1–12), entzieht der Zweite Petrusbrief sowohl der Naherwartung als auch der an ihr geübten Kritik dadurch den Boden, daß er auf den Gott verweist, vor dem „ein Tag soviel ist wie tausend Jahre und tausend Jahre soviel gelten wie ein Tag“ (3,8).

Ginge man in dieser Ausweitung des Interpretationsrahmens noch einen – gewagten – Schritt weiter, so müßte man sich im Blick auf das eschatologische Problem die Frage nach dem Sinn und Nutzen religiöser Illusionen stellen. Auch wenn man nicht bereit ist, mit *Nietzsche* die Wahrheit vom Irrtum her zu definieren und sie demgemäß als jene „Art von Irrtum“ auszugeben, ohne die eine bestimmte Art von Lebewesen – der Mensch – „nicht leben könnte“, ³⁷ wird man sich doch über die lebenerhaltende und lebensfördernde Funktion von Perspektivenverengung und Blickverkürzungen im klaren sein müssen. ³⁸ Keinesfalls wird man übersehen dürfen, daß es die „Selbsttäuschung“ der Naherwartung war, die dem Urchristentum nicht nur zur Überwindung der geradezu tödlichen Anfangsschwierigkeiten verhalf, sondern auch zur Freisetzung jener Spontaneität des Glaubens und der Liebe, die es mit dem Bild von der zu einem Herzen und einer Seele zusammengewachsenen Gemeinde (Apg 4,32) zum Paradigma der gesamten Folgezeit werden ließ. Im Sinn eines „Gesetzes“ könnte man geradezu folgern: ohne die Illusion der Naherwartung kein Heroismus des Glaubens, kein Liebesenthusiasmus, keine bis zur Selbstaufopferung gesteigerte Mitmenschlichkeit!

Doch wie es sich auch mit diesem Zugeständnis an die Irrtumsfähigkeit des Apostels verhält; auf jeden Fall übersieht der gegen ihn erhobene Vorwurf, daß er seine Enderwartung schon von sich aus in Zusammenhänge brachte, die geeignet sind, die Fehleinschätzung des Zeitmoments weitgehend zu neutralisieren. Im Vorgriff darauf sei in Erinnerung gerufen, daß Paulus, wie es seiner Zugehörigkeit zum prophetischen Typus entspricht, im Bewußtsein einer sich eskalierenden Zeitraffung lebt, im Vorgefühl des nahen Sonnenaufgangs, so daß für ihn die Zukunft des endzeitlichen Gottestags bereits begonnen hat. Was diese Zukunft bringt, sieht er nach Prophetenart im Aspekt einer umfassenden Synchronie, ohne die Tiefenschichtung eines geschichtlichen Nacheinander, bis auf die Gewißheit, daß Gott mit der Sendung seines Sohnes eine letzte Frist für Umkehr und Rettung gewährte. ³⁹ Von einer „Täuschung“ kann somit allenfalls in der Frage der Dauer dieser Gnadenfrist, nicht aber im Blick auf die Grundkonzeption die Rede sein. Denn von Paulus führen zwar viele Wege in die Zukunft, aber keine, die in die säkularistische Aufhebung des eschatologischen Glaubensinhalts ausmünden.

Was aber die Ansätze zu einer „Selbstkorrektur“ anlangt, so zielt schon die „Apokalypse“ des Ersten Thessalonicherbriefs, wie die Eingangswendung betont, auf eine Gegensteuerung zur Haltung jener, „die keine Hoffnung haben“ (4,13). Ihrer innersten Absicht zufolge will sie somit nicht etwa Detailkenntnisse über die Vorgänge bei der Parusie vermitteln, sondern – bei aller Detailfreudigkeit – jenem Zustand entgegenwirken, den der Epheserbrief mit der Formel „ohne Hoffnung und ohne Gott in dieser Welt“ (2,12) umschreibt. Damit werden die Angaben über die Abfolge der Auferstehungsergebnisse zwar nicht gegenstandslos, in ihrem Stellenwert aber doch fühlbar herabgesetzt. Ähnliches gilt von der eschatologischen Perspektive im Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefs. Nicht nur, daß sich Paulus hier mit dem Überleitungssatz: „Wenn wir nur in diesem Leben unsere Hoffnung auf Christus setzen, sind wir bedauernswerter als alle anderen Menschen“ (15,19), in offenen Widerspruch zu allem setzt, was er zuvor – und jederzeit – über die lebengestaltende und lebenverändernde Kraft des Christenglaubens gesagt hatte; vielmehr bindet diese Überleitung die „Apokalypse“ auch hier in einer Weise an den Ausgangsgedanken zurück, daß sie von dorthin entscheidend relativiert wird. In diesem Rückbezug gesehen, will sie wiederum nicht so sehr über Einzelheiten der Endereignisse informieren als vielmehr mit allem nur möglichen Nachdruck hervorheben, daß die Auferstehung Jesu nicht folgenlos gedacht werden darf, sondern als das Prinzip der Umgestaltung allen Seins und Geschehens verstanden werden muß. Wer nicht aus historischem Interesse, sondern aus gläubiger Betroffenheit von der Auferstehung Jesu spricht, hat sich damit in das Schwerefeld des göttlichen Selbsterweises begeben, der mit seiner Gegenwart auch die Zukunft und mit ihr die Zukunft der ganzen Menschheit, ja der gesamten Welt bestimmt. Die entscheidende Selbstkorrektur bringen jedoch die „eschatologischen“ Aussagen des Philipperbriefs. Obwohl hier nach wie vor von dem „Tag Christi“ die Rede ist (1,6.10; 2,16), sieht ihm Paulus doch nicht mehr mit der Erwartung entgegen, ihn noch bei Lebzeiten anbrechen zu sehen. Dennoch freut er sich auf diese Zukunft:

Denn ich weiß, daß mir dies alles zum Heil ausgehen wird durch eure Bitte und die Hilfe des Geistes Jesu Christi. So erwarte und hoffe ich, daß ich in keiner Weise beschämt werde, daß vielmehr Christus in aller Offenheit – wie stets, so auch jetzt – durch meinen Leib verherrlicht werde, ob im Leben oder im Tod. Denn Leben heißt für mich Christus, und Sterben – Gewinn (1,19ff).⁴⁰

Anders als noch im Ersten Korintherbrief rechnet Paulus hier mit seinem Tod, ja mit der Möglichkeit seines gewaltsamen „Hingeopfertwerdens“ (2,17). Doch weit davon entfernt, dadurch in seiner Hoffnung irritiert zu werden, bleibt seine Enderwartung, was ihren Kern betrifft, ein und dieselbe. Wie sich diese im Ersten Thessalonicherbrief in den Satz verfaßt: „Dann werden wir immer beim Herrn sein“ (4,17), spricht er auch hier von seinem Verlangen, „aufzubrechen

und bei Christus zu sein“ (1,23) und von der Erwartung, seiner „Herrlichkeitsgestalt“ anverwandelt zu werden (3,21). Das nimmt sich wie eine umfassende „Entmythologisierung“ der in den früheren Briefen entwickelten Parusievorstellung aus. Weder vom Schall der Posaune noch von einer Stufenfolge des Auferstehungsablaufs ist jetzt noch die Rede und ebenso wenig von einer Entrückung in die Luft, um so nachdrücklicher jedoch von der umgestaltenden Kraft der endgültigen Vereinigung mit Christus. Zweifellos ist dies das Ergebnis eines von Paulus durchlaufenen Lernprozesses, der nicht ohne einschneidende Selbstkorrekturen vonstatten ging. Doch kommt in diesem Ergebnis zum Vorschein, daß es in seiner Endzeiterwartung letztlich immer nur um das eine ging: um die von keiner Schranke mehr behinderte Gemeinschaft mit dem, dem er sich im Leben wie im Sterben zugehörig weiß.

Mit dem Begriff „Selbstkorrektur“ ist jedoch erst die negative Seite des Vorgangs angesprochen. Ihr entspricht die eminent positive Tatsache, daß Paulus mit dieser Korrektur die Bewußtseinslage des heutigen Menschen einholt. Wo sich zunächst eine fast unüberbrückbare Distanz aufzutun schien, stellt sich die volle Gleichzeitigkeit ein. Denn mit der vom Philipperbrief eröffneten Sicht der Endereignisse antwortet Paulus auf die Grundfrage des heutigen Menschen nach dem Sinn des Todes. Nichts wird gemildert oder gar beschönigt. Sterben heißt auch für Paulus soviel wie Trennung, Abschied und – in dem von ihm angenommenen Fall eines gewaltsamen Endes – Hinopferung. So ist der Tod auch für ihn zunächst ein Ende mit Schrecken, das Entzug, Verlust und Abbruch bedeutet. Doch in der Kraft seiner Hoffnung durchstößt er diese Negativität des Todes auf das hin, was in dem großen Verlust der Lebenswelt gewonnen wird. Und das ist für ihn die alles überwiegende und überstrahlende Gemeinschaft mit Christus, die für ihn zugleich die Verbundenheit mit der ganzen zur Vollendung geführten Welt besagt. Damit antwortet Paulus auf die Frage: Worauf dürfen wir hoffen? Er antwortet mit einem Todesverständnis, in dem nicht Abbruch und Entzug, sondern Sinnerfüllung und Verbundenheit das letzte Wort sprechen. Und das ist in einer Zeit, die weithin seiner Diagnose: „Ohne Hoffnung und ohne Gott in dieser Welt“ entspricht, nicht wenig.

Welche Chance bleibt dem Christentum?

Sosehr diese Frage auf der Linie einer durch Kulturpessimismus und Säkularisierungstendenzen gekennzeichneten Spätzeit liegt, ist sie für Paulus doch falsch gestellt. Denn die von ihm verkündete Botschaft ist nicht dazu angetan, sich von einer geschichtlichen Situation, und stünde sie noch so sehr im Zeichen der „Entsakralisierung“ und „Gottesfinsternis“, in Frage stellen zu lassen, sondern dazu, jede Epoche zusammen mit ihrem Glauben und Unglauben ihrerseits in Frage zu stellen.

Im Sinn des Apostels müßte demnach umgekehrt gefragt werden, was die Gegenwart, ungeachtet dessen, was die hinter ihr liegende Geschichte an Hoffnungen erweckte und begrub, vom Christentum erwarten darf. Die Antwort des Apostels klänge sowenig wie in seinen Briefen einhellig. Sie gäbe keine Auskünfte zum Problem der politischen Spannung, des Wohlstandsgefälles, der Wirtschafts- und Energiekrise. Aber sie stieße um so energischer von diesen abkünftigen Problemfeldern zum zentralen Krisenherd vor. Und der bestünde für Paulus in dem signifikanten Defizit an Glaubenskraft, Liebeswillen und Mitmenschlichkeit, das für ihn seinerseits auf ein Defizit im Menschen selbst zurückweist. Denn der Mensch ist für Paulus heute wie zu jeder Zeit nicht das, was er sein kann. Auch dort, wo es ihm um seine Optimierung zu tun ist, verschanzt er sich nur allzu bereitwillig hinter dem „Zaun“ eines absichernden Gesetzes, anstatt sich zu dem ihm zugedachten Maß zu erheben und ein Leben der vollen Menschlichkeit zu wagen. Seine Chance ist deshalb der allezeit an ihn ergehende Ruf des Gottes, zu dessen Sprecher sich Paulus bestimmt weiß. Es ist der Gott, der im Kreuz seines Sohnes das alle Zeit überragende Heilszeichen aufgerichtet hat, der durch seine Selbstzusage den Menschen zum Dialog des Glaubens mit ihm einlud, der den Glaubenden zur Würde der Gotteskindschaft erhebt und dadurch den Grund einer neuen Mitmenschlichkeit legt.

Wer sich diesem Anruf öffnet, gewinnt ebensosehr den „Zutritt zum Vater“ wie den Zugang zum Mitmenschen und die Verbundenheit mit ihm. Getragen von diesen Lebensströmen, hört er auf, sich selbst zu leben, um in der Hingabe an Gott und im Dienst am Nächsten die wahre Sinnerfüllung seines Daseins zu finden. So weiß er sich gleichzeitig der Macht der Finsternis entrissen und dazu bestimmt, der Sache Gottes unter den Bedingungen seiner Lebenswelt zur Geltung zu verhelfen. In der „dem Bösen verfallenen“ Welt wird er so zu einem lebendigen Gestaltprinzip, das die Veränderung der Dinge zum Besseren nicht von Gewalt und Unterdrückung, sondern von Liebe und Friedenswille erhoffen läßt. Der Anfang dazu kann immer nur vom einzelnen gemacht werden. Doch wenn der Funke von ihm überspringt und er andere für die von ihm gelebte Möglichkeit gewinnt, beginnt er mit ihnen zusammen zu leuchten „wie die Lichter im Weltall“ (Phil 2,15). Das Aufleuchten dieses Lichts ist die Chance, die das Christentum wie jeder Zeit, so auch der gegenwärtigen, eröffnet. Sie muß nur in einer durch Gottentfremdung und Hoffnungslosigkeit verstellten Perspektive wiederentdeckt werden. Zu dieser Wiederentdeckung will Paulus überreden. Sie ist die geschichtsübergreifende Absicht seines Wortes.⁴¹

Welche Chance bleibt somit dem Christentum? Aus der Sicht des Apostels geantwortet: keine andere – und zumal keine geringere – als die Chance der ersten Stunde, in der er antrat, um allein mit dem Schwert seines Geistes die Welt für den zu erobern, der ihm als der einzig wahre Heilbringer glaubhaft geworden war. Eine Akzentverschiebung ist allenfalls in der Frage der Dimension zu verzeichnen. Ging es in der Stunde des Aufbruchs mehr um die extensive

Darstellung des von Christus erwirkten Heils, so entscheidet sich das Schicksal der heutigen Menschheit vor allem an der Möglichkeit seiner existentiell-intensiven Vermittlung. Zu offenkundig wurden – und werden – diejenigen Lügen gestraft, die sich den Wandel zum Besseren ausschließlich von gesellschaftlicher Strukturveränderung versprechen und dort, wo sie Regie führen, meist nur einen Rollentausch bei gleichbleibenden Unrechtsverhältnissen erreichen.

Nicht als habe sich Paulus, wie ihm aufgrund seiner zugestandenermaßen permissiven Äußerungen zur staatlichen Herrschaftsgewalt (Röm 13,1–7) und zur Sklavenfrage (1 Kor 7,20ff) unterstellt wurde, auf den Standpunkt eines politischen Indifferentismus zurückgezogen! Zu laut drang ihm das Stöhnen der – nicht nur vom „Sklavenjoch der Vergänglichkeit“ (Röm 8,19ff) – bedrückten Kreatur ins Ohr, als daß er auf die herrschenden Unrechtsverhältnisse anders als mit dem entschiedenen „Nicht so!“ (Lk 22,26) seines Meisters hätte reagieren können. Mit Jesus wußte er im Unterschied zur modernen Gesellschaftskritik jedoch darum, daß das unter Menschen waltende Unrecht primär nicht von den Strukturen, sondern von dem für sie verantwortlichen Menschenherzen, diesem Quellgrund der Habgier, Bosheit und Arglist (Mk 7,21ff), ausgeht. Hier, im Menschenherzen, muß der Gesinnungswandel einsetzen und damit jene Wende ihren Anfang nehmen, ohne die keine Reform der politischen Verhältnisse Bestand hat. Aus voller Seele hätte Paulus daher dem Satz zugestimmt: Das Herz muß sich wandeln, wenn die Welt sich verändern soll.

Damit beantwortet sich für ihn aber auch die Frage nach der Chance des Christentums. Für Paulus geht es in ihr primär nicht um die Möglichkeit der von ihm verkündeten Botschaft, sondern um die Chance des von ihm angesprochenen Menschen. Es ist seine Chance, mit Hilfe des Christusglaubens einen besseren Gebrauch von seinen existentiellen, mitmenschlichen und gesellschaftspolitischen Möglichkeiten zu machen. Und es ist, grundsätzlicher noch gesehen, seine Chance, sich vom Heilswort des Botschafters treffen und zur Hinkehr zu Gott bewegen zu lassen. Daran entscheidet sich für Paulus ebenso das Schicksal des Christentums wie das der von ihm angerufenen Welt.

Nachwort

Drei Dinge machen die Gewalt des Denkens Pauli aus.
Es eignen ihm eine Tiefe und Sachlichkeit, die uns in ihren
Bann zwingen. Das Feuer des urchristlichen Glaubens
schlägt aus ihm in den unsrigen hinein. Ein Erleben mit
Christo als dem Herrn des Reiches Gottes spricht aus ihm,
das uns in die Bahn des gleichen Erlebens reißt.

(Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus)

Im Rückblick auf den durchschrittenen Weg stellt sich nochmals, und jetzt eindringlicher als zu Beginn, die Frage nach der Methode. Sie zielt, wie zunehmend deutlich wurde, auf die bleibende Aktualität der paulinischen Botschaft. Das ist mit einer deutlichen Einschränkung gesagt. Denn bei Paulus geht es nicht wie bei Jesus, dem in sein Werk eingegangenen Stifter des Christentums, um eine Vergegenwärtigung der Person und der von ihr ausgehenden Impulse, da er darin ganz hinter die Gestalt des Stifters zurücktritt.¹ Um so mehr muß sich im Fall des Paulus das Interesse auf die bleibende Aktualität seiner Lebensleistung richten. Denn sosehr seine Probleme auf weiten Strecken nicht mehr diejenigen der Gegenwart sind (*Kuss*), verbindet sich doch mit der Unbeirrbarkeit, mit der er bei ihrer Lösung zu Werk geht, insgeheim der Anspruch, Paradigmen für die Problematik jeder Folgezeit gesetzt zu haben.

Die Schwierigkeit bei der Diagnostizierung dieses Anspruchs ergibt sich aus der eschatologischen Blickverkürzung des Apostels. Weil er keine nach Jahrzehnten oder gar nach Jahrhunderten zählende Folgezeit vor Augen hat, besteht für ihn auch keinerlei Anlaß, sich auch nur intentional darauf zu beziehen. Was seiner Lebensleistung an zeitlicher Tiefenschärfe abgeht, wird aber durch die Weite ihres räumlichen Horizonts kompensiert. Von der räumlichen Größe des Feldes, das Paulus auf seinen Reisen und am Ende seiner Wanderwege mit seinen Plänen durchmißt, kann auf sein Zeitverhältnis geschlossen werden. Dann aber ist der Geltungsanspruch, den er für die Folgezeit erhebt, genauso universal wie das sich buchstäblich bis an die Grenzen der Oikumene dehnende Missionsfeld. Wie Paulus seine letzten Reisepläne, die sich (nach Röm 15,24) über Rom bis an die Westgrenze des Reiches spannen, in der Überzeugung faßt, die Heilsbotschaft gleicherweise bei Juden und Heiden, Griechen und Barbaren ausrichten zu können, so verbindet sich mit seinem

Missionswillen auch der Anspruch, dem Wort vom Kreuz unter den Bedingungen jeder Epoche Geltung zu verschaffen. Es kommt nur darauf an, diesem Anspruch zu genügen.

Um das zu erreichen, wurde, mit dem Untertitel gesprochen, der Weg einer Paulus-Befragung eingeschlagen. Anstatt historisierend im soziokulturellen Kontext der Paulusbriefe anzusetzen, wurden ihre Aussagen umgekehrt vom Standort der Gegenwart aus „verhört“ und „befragt“. Das konnte nur im Zug einer heuristischen Verfahrensweise geschehen. Daraus erklärt es sich, daß manche der an Paulus gerichteten Anfragen ein Übergewicht an Gegenwartsnähe aufzuweisen scheinen. Sie waren unumgänglich, weil sich die angezielte Aktualität nur unter der Bedingung voller Gegenwartsnähe erweisen ließ.

Indessen zeigte es sich, daß Paulus auch in dem Sinn der „antwortende Zeuge“ ist, daß er auf keine noch so aktuelle Gegenwartsfrage die Auskunft schuldig bleibt. Im Gegenteil; zwischen ihm und der Gegenwart bestehen, bei aller Weite des Zeitenabstands, ganz unerwartete Entsprechungen. Das gilt vor allem im Hinblick darauf, daß er durch die Verwendung des Briefs als Medium der Heilsverkündigung Probleme zu bewältigen hatte, die sich heute im Zusammenhang mit der Entwicklung der technischen Medien erst in voller Schärfe stellen. Deshalb konnte aufgrund des heutigen Problembewußtseins die Frage nach den restriktiven Komponenten des von ihm in Gang gesetzten Verschriftungsprozesses aufgeworfen werden, so wie umgekehrt von seinem Wissen um die überlegene Qualität des mündlichen Wortes Folgerungen für die heutige Medienverwendung gezogen werden konnten. Das ist mehr als nur das Ergebnis einer besonderen Interessenlage. Denn in der Behandlung dieses Komplexes wurde deutlich, daß von da aus die im Grunde schon von *Kierkegaard* aufgeworfene Frage nach Recht und Grenzen der Systemtheologie mit einer bisher nicht erreichbaren Entschiedenheit zu stellen ist. Stellte sie sich bisher allenfalls aufgrund systemkritischer Erwägungen und eines sie unterschwellig begleitenden Unbehagens, so jetzt – von Paulus her.

Dennoch brachte die Paulus-Befragung nicht allein die kritische Potenz des Apostels zum Vorschein. Jenseits von allem, was in seinem Namen an Einwänden vorgebracht werden muß, erweist er sich vor allem als eine affirmative, den Glauben bestärkende und neue Hoffnung erweckende Kraft. Zweifellos haben daran die von Paulus ausgehenden Anstöße entscheidenden Anteil. Ins Zentrum seiner Positivität aber führt die Erkenntnis, daß er im Unterschied zu allen anderen, die mit ihrem Zeugnis in die neutestamentliche Dokumentation der Heilsbotschaft eingegangen sind, als einziger der „antwortende Zeuge“ ist. Die vom Standort der Gegenwart aus an ihn gerichteten Anfragen waren deshalb gerechtfertigt, weil er durch sein Briefwerk zu verstehen gibt, daß er befragt sein will.

Nur vom Rand her gilt dies freilich für die aktuellen Anfragen. Denn die Bereitschaft des Apostels, sich befragen zu lassen und auf die an ihn gerichteten

Fragen zu antworten, erstreckt sich in erster Linie auf die „Gottestat“, mit der seine Sendung und Verkündigung ihren Anfang nehmen. Um dieses Zeugnis ist es ihm vorrangig zu tun. Denn er legt es in der Überzeugung ab, daß damit grundsätzlich jede Frage, auch die aus dem Zeitenabstand der Gegenwart gestellte, beantwortet ist.

Anmerkungen

VORBESINNUNG

- 1 A. Mahler, *Erinnerungen an Gustav Mahler*, hrsg. von Donald Mitchell. Frankfurt/M. 1971, 137.
- 2 Ernst Dassmann, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*. Münster 1979.
- 3 Dazu G. Bornkamm, *Paulus*. Stuttgart 1972 (durchgesehene Taschenbuch-Ausgabe, Stuttgart 1977), 235.
- 4 Bornkamm, ebd.
- 5 Näheres dazu S. 249–251.
- 6 Kuss, *Paulus*. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche. Regensburg 1971.
- 7 Ben-Chorin, *Paulus*. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht. München 1970 (ungekürzte Taschenbuch-Ausgabe München 1980).
- 8 G. Bornkamm, *Paulus*, 45.
- 9 Außer meiner *Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik* (München 1970) und meiner Untersuchung „Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik“ (München 1980) seien dazu genannt: J. Macquarrie, *Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie*. Würzburg 1974; W. A. De Pater, *Theologische Sprachlogik*. München 1971; *Sprach- und Sprachverständnis in religiöser Rede. Zum Verhältnis von Theologie und Linguistik*, hrsg. von Thomas Michels und Ansgar Paus. Salzburg 1973; J. A. Martin, *Philosophische Sprachprüfung der Theologie*. München 1974; P. M. van Buren, *Reden von Gott in der Sprache der Welt. Zur säkularen Bedeutung des Evangeliums*. Zürich 1965.
- 10 In klarer Erfassung des Stellenwerts dieser Aussage läßt Bornkamm sein Paulusbuch mit ihr ausklingen (*Paulus*, 244).
- 11 R. Bultmann, *Glaube und Verstehen I*. Tübingen 1966, 101. Dazu der Hinweis in meinem Jesusbuch „Der Helfer“. München 1973, 186.
- 12 Es sei nicht verschwiegen, daß Bultmann mit diesem Satz die bemerkenswerten Ausführungen desavouierte, die er seinem Jesusbuch (von 1926) voranstellte und die im Postulat einer dialogischen Begegnung mit jeder Geschichtswirklichkeit, zumal auch mit derjenigen Jesu, gipfelten.
- 13 Dazu der instruktive Forschungsbericht von Kuss, *Paulus*, 178–204.
- 14 So findet beispielsweise H. W. Bartsch in der Frage „nach einem christlichen Ursprung des Antisemitismus“ den Schlüssel zu einem „Verstehen des Römerbriefs“ (in: Eckert/Levinson/Stöhr, *Antijudaismus im Neuen Testament?* München 1967, 27–43), während G. Klein den Römerbrief durch die Notwendigkeit veranlaßt sieht, einem diffusen Kirchenverständnis, wie es für die römische Gemeinde angenommen werden müsse, durch eine autoritative Darstellung der christlichen Heilslehre „die Norm“ zu setzen (*Der Abfassungszweck des Römerbriefes*, in: *Rekonstruktion und*

Interpretation. München 1969, 129–144). Dazu auch die wichtigen Beobachtungen *Hans Keßlers* in seiner traditionsgehistorischen Untersuchung „Die theologische Bedeutung des Todes Jesu“, Düsseldorf 1971, 323ff.

- 15 Zu *Harnack* nochmals das Paulusbuch von *Kuss* (201, Anm. 3); ferner *Bornkamm*, Paulus, 104–110. Näheres dazu S. 177f.
- 16 Zutreffend erläutert das *Ben-Chorin* mit der Bemerkung, daß der ganze Galaterbrief „in einem gereizten Ton geschrieben“ sei, da man dem Apostel von Jerusalem her die beiden Grundlagen seiner christlichen Existenz streitig gemacht habe: „sein Apostelamt und sein Evangelium; heute würden wir sagen: seine Theologie“ (Paulus, 127).
- 17 Dazu die Erläuterungen in meiner Erschließung des Kolosser- und Philemonbriefs. Einsiedeln 1956, 77–92; ferner die Ausführungen von *Kuss*, Paulus, 213–218.
- 18 *Kuss*, a.a.O., 205–212.
- 19 Dazu kommt die äußere, durch Entfernung oder Gefangenschaft gegebene Zwangslage, die auf S. 203f berücksichtigt wird.
- 20 Um eine sorgfältige Begriffsklärung bemüht sich die thematische Untersuchung von *Peter Stuhlmacher*, Das paulinische Evangelium. Göttingen 1968.

ERSTES KAPITEL: DIE BERUFUNG

- 1 Zum Vergleich etwa *Robert Aron*, Die verborgenen Jahre Jesu (Originaltitel: Les années obscures de Jésus). München 1973.
- 2 Die schwer übersetzbare Stelle könnte durch folgenden Wortlaut umschrieben werden: „Du antwortest, Herr, aus der Tiefe meines Herzens: Sei bei dir, dann bin auch ich bei dir (*sis tu tuus, et ego ero tuus*)“. Näheres dazu in meinem Beitrag „Der Helfer und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie von innen“, in: Wer ist Jesus Christus?, hrsg. von Joseph Sauer. Freiburg/Br. 1977, 165–200. Daß auf diese Stelle nur im Sinn einer „dialektischen“ Annäherung angespielt werden kann, ergibt sich daraus, daß die Selbstaneignung, von der bei Cusanus die Rede ist, allenfalls den Tatbestand der Gotteskindschaft erfüllt, während die Paulus zuteil gewordene Offenbarung den Gottessohn selbst zum Inhalt und Thema hat.
- 3 Es ist das bleibende Verdienst des Paulusbuchs von *Ben-Chorin*, mit einer von den christlichen Paulusbüchern kaum je erreichten Klarheit von dieser Qualität der Damaskusvision gesprochen zu haben. Für ihn ist die Christophanie, welche die große Lebenswende in der Biographie des Apostels herbeiführt, eindeutig eine „Erscheinung des Auferstandenen“, auch wenn er dazu neigt, sie dahin zu deuten, daß sich dabei „die Auferstehung Christi in der Person des Paulus (nochmals) vollzieht“ (Paulus, 21ff).
- 4 Dazu die Studie von *Klaus Baltzer*, Die Biographie der Propheten. Neukirchen-Vluyn 1975.
- 5 Insofern geht die überzogene Beweisführung *Willi Marxsens*, die sich ganz auf dieses zumindest partielle „argumentum e silentio“ stützt, am ausdrücklichen Selbstverständnis des Apostels vorbei: Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem. Gütersloh 1964, 22f; dazu die kritischen Ausführungen *Jacob Kremers*, in: Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Stuttgart 1970, 115–131.
- 6 Vermutlich wäre es noch nicht einmal verkehrt, in diesen Vergleich das Moment einer vorgängigen Rebellion einzubeziehen. Denn wenn man auch die von *Theodor Reik* in seiner Schrift „Dogma und Zwangsideo“ (von 1973) entwickelte Idee der Passion Jesu als einer Art Selbstbestrafung für die Auflehnung des „Sohnes“ gegen die Autorität

des Vatergottes als maßlos überzogen ansehen muß, wird man sich davor zu hüten haben, das Verhältnis Jesu zu Gott und seiner Schöpfung im Sinn einer fraglosen Affirmation zu denken. Davon müßte man sich schon durch ein Studium des Weltbildes Jesu abhalten lassen, das dem, was die griechische Kosmos-Vorstellung beinhaltet, so fern wie nur möglich steht; dazu die Ausführungen meines Jesusbuchs „Der Helfer“, 78.

- 7 Wenn sich auch kein direkter Rückbezug auf Gen 3,9 nachweisen läßt, ist doch die Anthropologie des Apostels, wie im Fortgang der Darstellung noch zu zeigen sein wird, wie sonst nur noch diejenige *Kierkegaards* auf die Gottesfrage „Wo bist du?“ abgestimmt. Der Szene des göttlichen Verhörs der sündhaft gewordenen ersten Menschen entnimmt Paulus nicht weniger die Modellvorstellung für sein Ostererlebnis wie der Schilderung des ersten Schöpfungstags.
- 7a Dazu auch die Ausführungen und Literaturhinweise meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik, 438f.
- 8 Einen beachtlichen Erklärungsversuch dieser Ausklammerung bietet *Hans Lietzmann*: An die Korinther I und II. Tübingen 1949, 155.
- 9 Davon machen auch die drei Fragen des Ersten Korintherbriefs keine Ausnahme. Denn als das „Siegel seines Apostelamts“ nennt Paulus in diesem Zusammenhang gerade nicht die in der dritten Frage angesprochene Damaskus-Vision, sondern die von ihm aufgebaute Gemeinde, die ihm als seine „Rechtfertigung“ vor denen gilt, die abfällig über ihn urteilen (9,2f); dazu *Lietzmann*, a.a.O., 39f.
- 10 *Ben-Chorin*, Paulus, 21f.
- 11 Nach *K. Baltzer*, Die Biographie der Propheten (115), der auch auf die Stilunterschiede in der Gottes- und Prophetenrede aufmerksam macht.
- 12 *Ben-Chorin*, Paulus, 21.
- 12a Das ist – vor jedem aktuellen Einwand – jeder Theologie ins Stammbuch geschrieben, die mit *H. U. von Balthasar* darauf besteht, daß das in Christus erschienene Heil „antagonistisch“ zum göttlichen Zorngericht gesehen werden müsse und die sich demgemäß die Rettung nur im Bild des von Gottes Blitzschlag getroffenen „Scheiterhaufens“ denken kann. Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 449; dazu meine Würdigung unter dem Titel „Das göttliche Spiel“, in: Theologische Revue 77 (1981).
- 13 Dazu *Gerhard von Rad*, Die Botschaft der Propheten. München/Hamburg 1967, 166f.
- 14 Soweit ich feststellen kann, wurde das mit voller Deutlichkeit nur von *Adolf Kolping* gesehen, der in seinem Beitrag zum „Realitätscharakter der Ostererscheinungen“ darauf hinwies, daß er in einem Lexikonartikel (von 1962) „von dem einzigen Zeugen ausgegangen (sei), der selbst von sich über das berichtet, was uns im Neuen Testament als ‚Erscheinungen‘ eines Auferstandenen begegnet“: Theologische Revue 73 (1977), 441–450.
- 15 In diese Richtung tendieren auch die Vorschläge, die bei der Übersetzung der Galaterstelle (1,15f) entweder das „in mir“ zu einem „mir“ verkürzen oder aber das „apokalyptein“ in einem unspezifischen Sinn verstehen wollen.
- 16 Ausgangspunkt ist für ihn, wie *Karl Pflieger* (Die christozentrische Sehnsucht. Kolmar 1947, 311ff) deutlich macht, der Vorrang des „Sehens“ in der östlichen Theologie und Mystik, der ihn – aufgrund eines nicht unbedenklichen Rückschlusses – zu einer bildbetonten Auffassung des Offenbarungsaktes veranlaßt; dazu die Ausführungen meiner Schrift: Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie. Freiburg/Br. 1975, 43–47. Inzwischen entwickelte *Balthasar* die seinen Ansatz weiterführende Vorstellung von einer – ins Wort drängenden und es dadurch

- ermöglichenden – „Selbstgewährung der Gestalt“: Theodramatik II/1: Der Mensch in Gott. Einsiedeln 1976 (22–26). Doch spricht zuletzt der – auch aus profunder Spracherfahrung geschöpfte – Johannesprolog für die umgekehrte Konsekution: Der worthaft mitgeteilte Sinn tritt, die Aussage erklärend, ins Bild. Näheres dazu in meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik, 409–459.
- 17 Dazu die Untersuchung von *Peter Eicher*, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. München 1977, 183–234; 425–453; ferner die Ausführungen meiner Schrift: Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung. München/Freiburg/Br. 1971, 36–40.
 - 18 Von *Balthasars* Entwurf in „Das Ganze als Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie“ (Einsiedeln 1963, 264–350) gilt in besonderem Maß die mit seiner „seraphischen Eloquenz“ merkwürdig kontrastierende „Stille im Raum seiner Hörer“, die *Eicher* registrierte (a.a.O., 293f).
 - 19 *E. Jüngel*, Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem, in: Unterwegs zur Sache. München 1972, 126–144.
 - 20 Nach *Eicher*, a.a.O., 224.
 - 21 Bekanntlich kommen geistesgeschichtliche Innovationen vielfach auf diesem Weg zustande. So finden sich sowohl das anselmische „Fides quaerens intellectum“ als auch das kartesianische „Cogito sum“ als sprachliche und taktische Formulierungen bereits im Werk Augustins; doch wurden sie erst durch *Anselm* und *Descartes* in ihrem vollen Stellenwert erkannt und zu Leitgedanken ganzer Denkstile erhoben. Zusätzliche Erwägungen dazu entwickelt meine Schrift „Paulus – der letzte Zeuge der Auferstehung“. Regensburg 1981, 22f; 76f. Näheres auch im Fortgang dieser Studie.
 - 22 Dazu die ausgewogene Erklärung *Lietzmanns*: An die Korinther I und II, 125f.
 - 23 Nach *Hennecke*, Neutestamentliche Apokryphen, hrsg. von *Wilhelm Schneemelcher* I. Tübingen 1959, 54. Das ergibt einen Umfang an Jesusworten, der auch bei rigoröser Anwendung der historisch-kritischen Methode nicht unterboten wird; dazu mein Beitrag „Postkarte genügt nicht! Auf der Suche nach Alternativen zur historisch-kritischen Methode“, in: Mehrdimensionale Schriftauslegung?, hrsg. von *Joseph Sauer*. Karlsruhe 1977, 9–34.
 - 24 Wie *Eicher* (Offenbarung, 272ff) deutlich macht, wurde die von *Karl Rahner* vertretene Auffassung, daß Offenbarung wesentlich Selbstoffenbarung Gottes sei, erstmals von *Romano Guardini* geltend gemacht.
 - 25 Mit der Wendung „ins Herz hineingesprochen“ dürfte am genauesten die dialogische Komponente getroffen werden, die nach *Rudolf Schnackenburg* im paulinischen Begriff „Sohn Gottes“ mitschwingt: Maßstab des Glaubens. Freiburg/Br. 1978, 73ff.
 - 26 *Kuss*, Paulus (301), unter Bezugnahme auf *Ernst Benz*, Paulus als Visionär. Eine vergleichende Untersuchung der Visionsberichte des Paulus in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen. Wiesbaden 1952, 77–121.
 - 27 *Benz*, Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt. Stuttgart 1969, 526.
 - 28 Schon im Richterbuch (6,24) wird, wie dann auch beim Propheten Micha (5,4), wenngleich hier an einer textkritisch nicht ganz gesicherten Stelle, Jahwe „der Friede“ genannt. Im Weisheitsbuch heißt die Weisheit Jahwes „Abglanz des ewigen Lichtes, Spiegel der göttlichen Kraft“ und „Bild“ der göttlichen Liebe (7,26); dazu *Gerhard Pfeifer*, Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum. Berlin 1967, 44ff.
 - 29 *Kuss*, Paulus, 324–330.
 - 30 *Kuss*, a.a.O., 324.
 - 31 So auch das von *Kuss* zitierte Paulusbuch von *Nock*: „Paulus trat in die christliche Bewegung ein, als sie im Begriff stand, als eine Sonderform der Frömmigkeit

- innerhalb des Judentums Fuß zu fassen; er starb vor dem endgültigen Bruch mit dem Judentum“ (13).
- 32 Dazu W. J. Albright, *Die Bibel im Licht der Altertumsforschung*. Stuttgart 1957, 143f.
- 33 In seiner „Einleitung in die drei ersten Evangelien“ (Berlin 1911) sagt J. Wellhausen von dem der Berufungsvision vorangehenden Verhältnis des Apostels zu Christus: „Ehe ihm dieser zu Damaskus erschien, hatte Paulus doch schon den Stachel im Herzen, gegen den er vergebens zu löcken suchte, ohne Zweifel von dem Eindruck her, den die verfolgten Christen auf ihn machten“ (103f).
- 34 Auch die verdienstvolle Abhandlung Rudolph Peschs „Die Vision des Stephanus“ (Stuttgart 1966) stellt – wie die gesamte von ihm referierte Auslegungsgeschichte – keinerlei Überlegungen in dieser Richtung an. Nicht durchschlagend ist das in diesem Zusammenhang von Gerhard Lohfink (Paulus vor Damaskus, 23) geltend gemachte Argument, daß die Vision des Stephanus durch das Motiv des „geöffneten Himmels“ von den genuinen Ostererscheinungen strukturell abgesetzt sei, da dieser Zug eindeutig der lukanischen Redaktion zuzuschreiben ist. Hier macht sich vielmehr bereits jene Stilisierung bemerkbar, die bei der Schilderung der Damaskusvision wiederkehrt (9,3) und darauf angelegt ist, diese als mögliche Ostererscheinung auszuschließen. Dazu Lohfink, a.a.O., 22ff.
- 35 An der Spitze der beiden Dreiergruppen stehen jeweils Einzelpersönlichkeiten – Kephas und Jakobus –, auf welche zwei gleichartige Gruppen – die Zwölf und „alle Apostel“ – folgen. Nur die jeweiligen Schlußglieder, die im ersten Fall die „fünfhundert Brüder auf einmal“, im zweiten Paulus selbst aufführen, scheinen aus dieser Symmetrie ausubrechen. Doch stellt sich in der Unähnlichkeit eine nicht unbeträchtliche Entsprechung her, wenn man sich vor Augen hält, daß im ersten Fall der Ton auf „noch leben“ liegt, während sich im zweiten Fall Paulus als der „antwortende Auferstehungszeuge“ einführt. Denn das hat er mit den Fünfhundert gemeinsam, daß er wie die meisten von ihnen nach seiner Ostererfahrung befragt werden kann.
- 36 Es ist sicher nicht abwegig, bei dem schwierigen Ausdruck „Fehlgeburt“ an die schon von Augustinus beobachtete Gewaltsamkeit der Berufung zu denken; doch will Paulus mit dem Ausdruck zweifellos auf die „Exzentrizität“ seiner Position im Kreis der Auferstehungszeugen hinweisen. Überzeugend bemerkt Lietzmann zu der Stelle: „Erst erscheint der Herr den Söhnen, dann zuletzt dem Schmerzenskind des Hauses“, womit er „das Anormale der Geburt und die Unreife des Geborenen“ unterstreicht: An die Korinther I und II, 78.
- 37 Dem Schwung dieser Rhetorik ist es zuzuschreiben, daß Paulus in solchen Zusammenhängen bisweilen auch prekäre Überspitzungen unterlaufen, wie etwa in dem Satz, daß wir erbärmlicher als alle anderen Menschen wären, wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus setzen wollten (1 Kor 15,19).
- 38 Dazu Dassmann, *Der Stachel im Fleisch*, 22–34. Wenn aber Lukas, wie die heutige Forschung anzunehmen geneigt ist, die Paulusbriefe kannte, woher nahm er dann das Recht, Paulus bei aller Würdigung seiner Gestalt und seines Missionswerkes gerade den Anspruch streitig zu machen, auf den er selbst den größten Wert legte? Näheres dazu S. 243–251.
- 39 In seinem Galaterkommentar (Freiburg/Br. 1974, 86f) stellt Franz Mußner die Frage, ob Paulus deswegen von der Offenbarung des Gottessohnes „in“ ihm spreche, weil diese Offenbarung als der zentrale „Quellort“ seiner Christumystik zu gelten habe, und er urteilt, sie sei dies „sicher nicht allein“. Andere Autoren ziehen eine Trennungslinie zwischen dem Bekehrungserlebnis und der Bestellung zum Heidenmissionar, so daß E.-B. Allo mit seiner Meinung, daß Paulus durch die Damaskusvi-

- sion auch schon die Umrisse seiner Lehre klargeworden seien, so gut wie allein steht; so der Forschungsbericht von *Béda Rigaux*, *Paulus und seine Briefe*. München 1964, 86–93.
- 40 Unter Bezugnahme auf *Johannes Weiß*, der in seiner Arbeit über das Urchristentum die Auffassung, daß Paulus nicht von Jesus gewußt habe, als eine keiner Widerlegung bedürftigen These bezeichnete (346), urteilt auch *Kuss*, daß es nicht unwahrscheinlich sei, „daß Paulus eine gewisse Vorstellung von Jesus“ gehabt habe (a.a.O., 356).
- 41 Die Sachlage kompliziert sich noch dadurch, daß Paulus, wie *W. Heitmüller* (Zum Problem Paulus und Jesus, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 13, 320–337) zeigte, das Christentum nicht in der für die jerusalemische Urgemeinde typischen Ausprägung, sondern in seiner hellenisierten Gestalt, wie es ihm in Antiochien entgegentrat, kennenlernte. Für *Kuss* ist die Rekonstruktion dieser Variante eine extrem schwierige, wenn nicht geradezu unmögliche Aufgabe (a.a.O., 330).
- 42 Dazu die von *Kuss* gebotenen Ausführungen über die „Elemente des frühesten Jesusglaubens“ (a.a.O., 324–330); ferner die von *Bornkamm* entwickelten Gedanken über „Paulus und die Christusbotschaft der Urgemeinde“ (Paulus, 121–131).
- 43 Nicht umsonst bezieht sich diese vorzugsweise auf Paulus: *J. B. Cobb/T. R. Griffin*, *Prozeß-Theologie. Eine einführende Darstellung*. Göttingen 1979, 22; 101–107.
- 44 *Kuss*, Paulus, 362f.
- 45 Dazu die Literaturhinweise bei *Kuss*, a.a.O., 300f; ferner die Stellungnahme *Ben-Chorins*, Paulus, 30ff.
- 46 Dazu nochmals die Ausführungen S. 40.
- 47 Zitat und Stellenangabe S. 44.
- 48 *Buber*, Aus einer philosophischen Rechenschaft, in: *Werke I: Schriften zur Philosophie*. München/Heidelberg 1962, 1114.
- 49 Dazu *Mußner*, Der Galaterbrief, 205ff.
- 50 *Bornkamm*, Paulus, 244; ferner *W. Schmithals*, *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen*. Göttingen 1956, 74f.

ZWEITES KAPITEL: DIE LEBENSGESTALT

- 1 *Wikenhauser*, Die Christusmystik des Apostels Paulus. Freiburg/Br. 1956, 86–97.
- 2 Ausführlich behandelt die Frage des biographischen Rückbezugs der angesprochenen Römerstelle (7,7–25), gestützt auf den Römerkommentar von *Otto Kuss* (Regensburg 1959, 462–485), *Béda Rigaux* (Paulus in seinen Briefen, 75ff); dazu ferner die Hinweise bei *Martin Dibelius* (Paulus, 101f) und *Günther Bornkamm* (a.a.O., 136ff). Es sei aber darauf hingewiesen, daß die Stelle ganz analog zum Ausklang der Selbstverteidigung des Apostels im Galaterbrief (2,15–21) gestaltet ist, auf deren Höhepunkt zweifellos das subjektive Ich des Apostels durchbricht. Näheres dazu im Fortgang dieser Arbeit.
- 3 *Hölderlin*, Sämtliche Werke II. Stuttgart 1955, 259.
- 4 *Kuss*, Paulus, 302; dazu auch die Ausführungen im folgenden Abschnitt.
- 5 Dazu die gleichnamige Guardini-Schrift, Würzburg 1956; ferner die Ausführungen meiner Studie „Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis“. Paderborn 1979, 83ff.
- 6 Näheres dazu in meiner Schrift „Menschsein in Anfechtung und Widerspruch“. Düsseldorf 1980, 84.

- 7 Zur Erklärung der Stelle sei auf die Ausführungen im Galaterkommentar von *Franz Mußner* verwiesen (a.a.O., 177–183).
- 8 Schon *C. Clemen* hat in seinem Buch über die Mystik (von 1923) die Stelle als die eindrucksvollste mystische Aussage des Apostels bezeichnet, „auf die eigentlich all unsere Kenntnis seiner Mystik zurückgeht“ (19). Angesichts der durchschlagenden Zeugniskraft gerade dieses Textes lohnt es sich im Grunde nicht, auf die Bestreitung einer spezifisch paulinischen Christumystik in älterer und neuerer Literatur einzugehen. Immerhin kann die Stelle nach *Dobschütz*, einem der Bestreiter alter Schule, „wenigstens mit einem gewissen Schein des Rechts für paulinische Mystik in Anspruch genommen werden“ (nach *Wikenhauser*, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, 24). Während sich *Kuss* der ganzen Affäre dadurch zu entziehen sucht, daß er den Streitpunkt zu einer Frage der Terminologie erklärt (a.a.O., 372f), wird bei *Bornkamm* deutlich, daß er aus theologischen Positionsgründen zögert, Paulus die Qualität eines „Mystikers“ oder „Ekstatikers“ zuzuerkennen (a.a.O., 43ff). Zur Entscheidung der Frage fällt im übrigen nicht unwesentlich die Tatsache ins Gewicht, daß sich sowohl *Albert Schweitzer* als auch *Alfred Wikenhauser* zu eigenen Monographien über die Christumystik des Apostels Paulus veranlaßt sahen. Unabhängig vom theologischen Disput plädierte auch *Joseph Bernhart* für den Mystiker Paulus: „Mystischer Art war die große persönliche Erschütterung seines Lebens, Mystik enthält seine Messias-theologie, Mystik hat er mit seiner Lehre durch die Jahrhunderte fort erzeugt. Bleibt ihm der Christus Jesus auch historische Person und Größe, so hat er doch mit seiner Umgestaltung der Jesus-Jüngerschaft aus einer Religion der Hoffnung in eine Religion des Besitzes, der subjektiven Aneignung, Wiederholung und Darstellung des heilsgeschichtlichen Dramas das Tor in den mystischen Tempel aufgetan. Was draußen objektiv geschehen und Geschichte geworden, das soll sich in der Seele dank dem religiösen Umgang mit dem erhöhten Gottessohn immer neu begeben und als der absolute Wert des menschlichen Daseins erweisen. Der Zeit und dem Raum entrückt, über die Einmaligkeit ins Immerwährende erhoben, so soll und will der Christus in und an allen Menschen wirksam werden. Sei das Mittel der Einigung der sittliche Anschluß, die Hingabe des Geistes oder die sinnliche Besitznahme von dem im Sakrament geheimnisvoll, aber dennoch wesentlich verewigten Gottmenschen: Immer läuft die paulinische Lehre auf Mystik hinaus“ (*Die philosophische Mystik des Mittelalters*, München 1922, 28f).
- 9 Man tut gut daran, sich schon an dieser Stelle klarzumachen, daß es für den Apostel eine theoretische „Glaubensbegründung“ im Sinn des fundamentaltheologischen Beweisgangs allenfalls vom Rand her gibt. Für ihn ist der Glaube so sehr Folge und Ausdruck der Beziehung des Menschen zu Gott, daß zum Zentralgeschehen, aus dem er sich aufbaut, derartige Argumentationen höchstens im subsidiären Sinn hinzutreten können. Aber das Zustandekommen des Glaubens erklärt sich für ihn grundsätzlich durch ein Geschehen, das Gott zum Initiator hat.
- 10 *Wikenhauser*, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, 24f.
- 11 Dazu die Ausführungen meines Buchs „*Die Gleichnisse Jesu*“, München 1965, 62f.
- 12 Dabei sei die Problematik ausgeklammert, vor die sich die neueste Forschung durch die Erkenntnis der Bruchstellen und Interpolationen dieses Schreibens gestellt sieht. Näheres dazu bei *Bornkamm*, der sich sowohl in seiner Akademie-Abhandlung über „*Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes*“ (von 1965) als auch im Exkurs II seines Paulusbuchs (a.a.O., 246–249) zu diesen Formproblemen geäußert hat.
- 13 Mit der Erwähnung des Todesleidens Jesu greift die Stelle in aller Form auf das „Mitgekreuztsein“ mit ihm (Gal 2,19) zurück.

- 14 Das ist die Kehrseite der Position, die Paulus als „Vater der Gemeinde“ einnimmt. Hier ist er umgekehrt der Gemeinde als einer Art „sozialem Mutterleib“ (*Portmann*) anheimgegeben und anvertraut. Näheres dazu S. 182–188.
- 15 *Guardini*, Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments. Würzburg 1940, 72.
- 16 Ebd.
- 17 Mit „Kanon“ meint der Apostel die von ihm im Corpus des Briefs entwickelte und in ihrer Gültigkeit für alle dargestellte Lebensform; dazu *Mußner*, Der Galaterbrief, 415f.
- 18 Obwohl sich nicht ausmachen läßt, ob der „Nomos“, von dem Paulus spricht, antithetisch zum mosaischen Gesetz gedacht ist, steht, wie *Mußner* betont, doch eindeutig fest, daß der Begriff erst durch den Genitiv, der ihn auf Christus bezieht, seine „semantische Valenz“ erlangt: A.a.O., 399.
- 19 Näheres dazu in den Abschnitten „Die Einladung“ und „Die Hilfe“ meines Jesusbuchs „Der Helfer“, 150–166.
- 20 Bekanntlich ist der gesamte erste Titel von *Kierkegaards* „Einübung im Christentum“ (von 1850) der Interpretation der Einladung Jesu gewidmet; dazu auch die Ausführungen meines Beitrags „Der Helfer und die Hilfe“ (285, Anm. 2).
- 21 Das Logion wird (nach *Hennecke*, Neutestamentliche Apokryphen I, 55) sowohl von *Origenes* (in der 20. Homilie seines Jeremia-Kommentars) als auch im 82. Spruch des gnostischen Thomas-Evangeliums zitiert. Das Wort ist motivverwandt mit dem bei Lukas überlieferten Logion: „Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen, und wie froh wäre ich, es würde schon brennen!“ (12,49).
- 22 Dazu nochmals *Kuss*, a.a.O., 302.
- 23 Dazu die Ausführungen in meiner Erklärung des Kolosser- und Philemonbriefs, 22f.
- 24 Einzelerklärungen bei *Mußner*, a.a.O., 409–417.
- 25 Auf den zwischen den beiden Wortverwendungen waltenden Unterschied von intentionaler und realer Rekapitulation verweist *Emmeran Scharl* in seiner Untersuchung „Recapitulatio Mundi. Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt“. Freiburg/Br. 1941, 7.
- 26 Auf diesen Zusammenhang machte *Guardini* in seiner Untersuchung „Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen“ (Würzburg 1940, 153–155) aufmerksam.
- 27 Zu der dieser Aussage zugrundeliegenden Vorstellungsweise sei auf die Ausführungen von *Lietzmann* verwiesen: An die Korinther I und II, 116–122.
- 28 So etwa *Dibelius*, Paulus, 30ff; dazu auch die Bemerkungen von *Kuss*, a.a.O., 399f.
- 29 Aufschlußreich für die neuere Paulusrezeption ist es, daß diese Überforderung für *Kierkegaard* auf dem genau entgegengesetzten Weg der mangelnden Verhüllung zustande kommt; dazu etwa das Kapitel „Der Gott als Lehrer und Erlöser“ in den „Philosophischen Brocken“ (Ausgabe *Richter*, Reinbek 1964, 24–35).
- 30 Dazu *Bornkamm*, a.a.O., 89.
- 31 Dazu *W. Schmithals*, Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von Röm 7,17–8,39. Stuttgart 1980, 39ff: 51f; 59.
- 32 Dazu *Rigaux*, Paulus und seine Briefe, 76, sowie die Bemerkung von *Kuss*, wonach keine Rede davon sein kann, „daß ‚der durchschnittliche Pharisäer‘ ähnliches empfunden“ habe (a.a.O., 397).
- 33 Vor allem wirken die Ausführungen über das geistbedingte Bewußtsein der Gotteskindschaft (Röm 8,15ff) wie eine Extrapolation des Selbstzeugnisses im Galaterbrief (1,16).
- 34 Dazu die Ausführungen *Bornkamms* (a.a.O., 196ff). So eindringlich der Apostel auf

- den Mysteriencharakter der Taufe zu sprechen kommt, darf doch nicht übersehen werden, daß seine Ausführungen nicht sakramententheologischen Selbstzweck, sondern eine argumentative Hilfsfunktion haben, die sich aus dem gesetzeskritischen Gesamtzusammenhang ergibt.
- 35 Die autobiographische Implikation der Stelle kommt darin zum Vorschein, daß Paulus wie im metaphysischen Selbstzeugnis des Galaterbriefes (2,20) von einem „Mitgekreuzigtsein mit Christus“ spricht.
 - 36 Die Formulierung „entschieden sieht“ ist in bewußtem Anschluß an den inneren Weg der Titelgestalt in *Gertrud von le Forts* Roman „Das Schweiß Tuch der Veronika“ gewählt, von der es gleichfalls heißt, daß sie sich nicht so sehr entschloß als vielmehr entschlossen fand: Erzählende Schriften I, München/Wiesbaden 1956, 625; dazu die Ausführungen meiner Schrift „Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts“. Regensburg 1980, 190.
 - 37 *Guardini*, Das Wesen des Christentums. Würzburg 1949, 65; dazu meine Abhandlung „Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis“. Paderborn 1979, 79f.
 - 38 In seiner Schrift „Die christozentrische Sehnsucht“ (Kolmar 1947, 295) macht *Karl Pfleger* darauf aufmerksam, daß *Schelling* in der 16. Vorlesung seiner „Philosophie der Offenbarung“ (von 1845) auf diese Römerstelle (wie auf Röm 8,19–22) eingehend zu sprechen kommt.
 - 39 Mit den Vokabeln „stöhnen“ und „seufzen“ soll der von Paulus durch ein Präfix verdeutlichte Unterschied (8,22: systemazein; 8,23: stenazein) akzentuiert werden. Ebenso soll mit der Verwendung des Ausdrucks „Vorgabe“ deutlich gemacht werden, daß der von *Paulus* mit dem Wort „Erstlingsgabe“ (aparche) verbundene Sinn vermutlich darin besteht, die Vorläufigkeit des gegenwärtigen Heilszustands hervorzuheben.
 - 40 Demgegenüber spricht der Zweite Korintherbrief (im Sinn von Röm 8,23) von der drangvollen Sehnsucht in diesem Wartestand (5,14), während der Römerbrief den damit ermöglichten Reifeprozess hervorhebt: „Wir wissen ja: Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld Bewährung, Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber kann nicht trügen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (5,3ff).
 - 41 *Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 1961, 195ff. Auf erstaunliche Weise berührt sich diese These mit einer Grundposition der dem Ansatz *Husserls* verpflichteten Phänomenologie, die gerade auch in ihren neueren Sprechern (*Strasser*) betont, daß die Leiblichkeit der weltzugewandte, als Welt-Sensorium zu deutende Aspekt des Menschseins sei.
 - 42 Zum folgenden die Abhandlung von *Ernst Käsemann*, Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10–13 (von 1942), in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, hrsg. von *Karl-Heinrich Rengstorff*. Darmstadt 1964, 475–521.
 - 43 Zu denken ist etwa an die Szene in Lystra, in der Paulus wegen einer Krankenheilung gesteinigt wird, dann aber, als die Jünger ihn umringen, aufsteht und in die Stadt geht (Apg 14,19f), oder an die Christuserscheinung, durch die der Apostel nach vergeblichen Disputationen mit den Juden von Korinth mit neuem Mut erfüllt wird (18,4–10).
 - 44 Zu dieser Stelle der Galaterkommentar von *Mußner*, 307f.
 - 45 Näheres dazu in meinem Ansatz einer christlichen Anthropologie „Menschsein in Anfechtung und Widerspruch“, 99–106.

- 46 *Buber*, Zwei Glaubensweisen. Zürich 1950, 30; siehe dazu auch den im Anschluß daran entwickelten Deutungsversuch in meinem Jesusbuch „Der Helfer“, 89ff.
- 47 *Amphitryon*, III, 11.
- 48 Die Einbeziehung der Stellen aus dem siebten Kapitel des Römerbriefs erfolgt unter der Voraussetzung, daß Aussagen von derartiger Wucht und Schärfe nicht ohne die Implikation eines existentiellen Mitbetroffenseins gemacht werden können.
- 49 Dazu *Bornkamm*, a.a.O., 150.
- 50 Dazu das Lutherkapitel bei *Kuss*, a.a.O., 238–246. Dort auch die wichtige Korrektur, die *Joseph Lortz* (Die Reformation in Deutschland I, 178–192) im Blick auf die exegetische Situation des Mittelalters an der von *Luther* behaupteten „Neuinterpretation“ anbrachte (239, Anm. 1).
- 51 Dazu die Abhandlung von *Paul Hacker*, Das Ich im Glauben bei Martin Luther. Graz 1966; ferner die Untersuchung *Gerhard Krügers* über „Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins“, in: Freiheit und Weltverwaltung. Freiburg/München 1958, 11–69.
- 52 Dazu der wichtige Hinweis bei *Bornkamm*, daß für Paulus „wirkliches Sein nur ein Sich-Verdanken heißen kann“ (a.a.O., 169).
- 53 Zum folgenden die Ausführungen *Bultmanns* zum Begriff „soma“, in: Theologie des Neuen Testaments, 103. Auch in diesem Fall ergibt sich eine erstaunliche Affinität zu späteren Positionen. Das gilt vor allem für die thomanische Lehre von der materia prima als Individuationsprinzip.
- 54 Dazu nochmals die Ausführungen S. 69.
- 55 *E. Fromm*, Haben oder Sein. Stuttgart 1976.
- 56 Die Theologie des Neuen Testaments, 197.
- 57 Zu den unterschiedlichen Auslegungen, die das Wort von den „Stigmen“ am Leib des Apostels gefunden hat, siehe *Kuss*, a.a.O., 417–421.
- 58 Die Aussage ist auch im Blick auf die Christologie des Apostels bedeutsam; zeigt sie doch, daß *Paulus* nicht nur ein mystisches „Innerlichkeitsbild“ von Jesus besaß, sondern auch von jener Tradition Kenntnis gehabt hatte, die sich in den Berichten von den Wundmalen des Auferstandenen spiegelt (Lk 24,40; Joh 20,20.25ff).

DRITTES KAPITEL: DIE KONZEPTION

- 1 *Grabmann*, Die Geschichte der scholastischen Methode I. Berlin 1957, 274.
- 2 So für zahlreiche weitere Beispiele auch *Bultmann*, Die Theologie des Neuen Testaments, 183–348.
- 3 Zu Augustinus siehe *Karl Holl*, Augustins innere Entwicklung (von 1922), in: Gesammelte Aufsätze III. Tübingen 1928, 54–116; zu Barth bemerkt *Dibelius*, daß die „dialektische Theologie“ mit einem Paulusbuch, nämlich mit Barths „Römerbrief“, auf den Plan getreten sei: Paulus, 6.
- 4 Dazu meine Erklärung des Kolosser- und Philemonbriefs, 20–26.
- 5 Im Zug seiner Idealismus-Kritik hob *Rosenzweig* vor allem auf den tiefgreifenden Unterschied zum kognitiven Instrumentarium ab. Während der Begriff den von ihm bewirkten Klärungseffekt dadurch erzielt, daß er die Gegenstände – im Akt der Vergegenständlichung – aus dem Kontext ihres lebensgeschichtlichen Zusammenhangs herausbricht, besteht der Vorzug des Namens darin, daß er die Dinge aus dem Mitvollzug ihrer Geschichtlichkeit benennt; deshalb kann den Auswirkungen der Begrifflichkeit nur durch die Wiederherstellung des nennenden Denkens begegnet

- werden. So das nachgelassene „Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand“, hrsg. von *Nahum Norbert Glatzer*, Düsseldorf 1964.
- 6 Dazu nochmals den Hinweis S. 44f.
 - 7 *Ben-Chorin*, Paulus, 113.
 - 8 *Rahner*, Über die kollektive Findung der Wahrheit, in: *Schriften zur Theologie VI*. Einsiedeln 1965, 104–110.
 - 9 *McLuhan*, Die magischen Kanäle (Originaltitel: *Understanding Media*). Frankfurt/M./Hamburg 1970; dazu mein erster Versuch einer theologischen Anwendung dieses Grundsatzes, in: *Gott verstehen*, 133, sowie die Ausführungen meiner Untersuchung „Religiöse Sprachbarrieren“, 336ff.
 - 10 *Augustinus*, Soliloquien II, 20, 35 (PL 32, 902); dazu mein wahrheitstheoretischer Versuch „Das Antlitz der Wahrheit“, in: *Wissenschaft und Weisheit* 19 (1956), 43–55.
 - 11 Dazu die bedeutsame Kontroverse zwischen *Heinrich Schlier* und *Ulrich Wilckens*, die um Herkunft und Sinn des paulinischen Weisheitsverständnisses entbrannte; *Schlier*, Kerygma und Sophia, in: *Die Zeit der Kirche*. Freiburg/Br. 1956, 206–232; *Wilckens*, Kreuz und Weisheit, in: *Kerygma und Dogma* 3 (1957), 77–108.
 - 12 In diesem fundamentalen Dissens bestand jedoch eine letzte umgreifende Übereinkunft. Denn auch Paulus dachte die Wahrheit rückbezüglich, jetzt aber nicht bezogen auf die Wirklichkeit der Welt, sondern auf das Faktum jener „Neuschöpfung“, die ihm leibhaftig in der Gestalt des Auferstandenen entgegengetreten war. Deshalb nennt auch er diese auf ihren Seins- und Sinngrund rückbezogene Wahrheit „Weisheit“. Und er bezeichnete damit jenes Licht, das zu seinem Erstaunen immer wieder aus der Torheit seiner Kreuzespredigt hervorbrach, wie er es selbst in der Damaskusstunde erlebt hatte, hervorleuchtend aus dem Antlitz des Auferstandenen.
 - 13 Näheres zu den wahrheitstheoretischen Konsequenzen dieser Rückbindung, auf die vor allem *Balthasar* aufmerksam machte, in dem Abschnitt „Glaubensbegründung als Wahrheitsgeschehen“ meiner Schrift „Glaubensvollzug“. Einsiedeln 1967, 53–82; ferner in meiner „Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik“. München 1970, 518.
 - 14 *Möhler*, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Catholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1843, 100.
 - 15 Dazu *Martin Dibelius*, An die Kolosser, Epheser, an Philemon. Tübingen 1953, 10–21; ferner *Ernst Lohmeyer*, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon. Göttingen 1954, 40–68.
 - 16 Dazu die einfühlsamen Ausführungen *Wikenhausers*, Die Christusmystik des Apostels Paulus, 16f.
 - 17 Auf ähnlich bewegende Weise bekundet Paulus der Gemeinde von Korinth diese „Herzensverbundenheit“ (2 Kor 7,3).
 - 18 Dazu *Wikenhauser* (a.a.O., 20), der sich seinerseits auf *Reitzenstein* (Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig 1927, 370) bezieht.
 - 19 Zur Frage der Kenntnis der alttestamentlichen Weisheitsspekulation *Wikenhauser*, a.a.O., 55; die Personifikation der göttlichen Weisheit behandelt thematisch *Bernhard Lang* in seiner Untersuchung „Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt“ (Düsseldorf 1975); zu der von *Kierkegaard* ins Zentrum seiner „Einübung im Christentum“ gerückten Großen Einladung Jesu sei auf die Ausführungen meines Jesusbuchs „Der Helfer“ (50–55) verwiesen. Auf das Problem der Entstehung nachösterlicher Jesusworte nach dem Modell der Sendschreiben der Apokalypse geht *Günther Bornkamm* im Eingangskapitel seines Jesusbuchs (Jesus von Nazareth. Stuttgart 1956, 14f) ein.

- 20 Dazu die Bemerkung von *Kuss* zum Stichwort „Jesus als Bote und Jesus als Botschaft“ (a.a.O., 442–448) und die von ihm verarbeitete Literatur (*Wrede*, *Harnack*, *Wellhausen*).
- 21 Eine Zusammenstellung der von Paulus überlieferten Daten bietet der Kommentarband von *Kuss*, „Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater“ (Regensburg 1940, 220f) in dem Exkurs „Paulus und der ‚historische‘ Jesus“.
- 22 Näheres dazu im Galaterkommentar von *Mußner* (a.a.O., 87–105).
- 23 *Kuss*, a.a.O., 447.
- 24 *Bornkamm*, Jesus von Nazareth, 14.
- 25 Näheres zu diesem Motiv in meiner „Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik“, 500.
- 26 Näheres dazu in meiner Gedankenskizze „Prolegomena zu einer therapeutischen Theologie“, in: Grenzen der Medizin, hrsg. von *Michael Steinhausen*. Heidelberg 1978, 114–121.
- 27 Auf die „Ausfallerscheinung“ des Ästhetischen machte *Hans Urs von Balthasar* mit dem monumentalen Aufbau seiner unter dem Titel „Herrlichkeit“ erschienenen Theologischen Ästhetik aufmerksam; dazu die Hinweise in meiner Untersuchung „Religiöse Sprachbarrieren“, 266ff.
- 28 *H. Windisch*, Paulus und Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich. Leipzig 1934, 314; *A. von Harnack*, Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1924, 50.
- 29 So die einfühlsame Deutung von *Kuss*, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater, 58.
- 30 *Lortz*, Die Reformation in Deutschland I. Freiburg/Br. 1939, 183.
- 31 Dazu die Abhandlung von *Albrecht Peters* über „Luthers Turmerlebnis“, in: Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, hrsg. von *Bernhard Lohse*. Darmstadt 1968, 243–288.
- 32 Dazu der Beitrag von *Wolfhart Pannenberg*, Die Gottesidee des hohen Mittelalters, in: Der Gottesgedanke im Abendland, hrsg. von *Albert Schaefer*. Stuttgart 1964, 21–34; ferner die Hinweise zur spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Verdüsterung des Gottesbilds in meiner Schrift „Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik“. München 1972, 31–36.
- 33 Dahin deutet die Selbstcharakteristik des Apostels im Galater- und Philipperbrief (1,13; 3,5f). Näheres in den Paulusbüchern von *Ben-Chorin* (52–65) und *Kuss* (35–42).
- 34 Dazu *Romano Guardini*, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal. München 1962, 29–39; ferner *Ewald Wasmuth*, Der unbekannte Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens und seiner Lehre. Regensburg 1962, 95–109.
- 35 *Schweitzer*, Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen 1930, 220; dazu die Hinweise bei *Bornkamm* (a.a.O., 127) und *Jüngel*, Paulus und Jesus, 18; 21. Ähnlich urteilt *Wrede* über den Stellenwert der Rechtfertigungslehre: „Die Reformation hat uns gewöhnt, diese Lehre als den Zentralpunkt bei Paulus zu betrachten. Sie ist es aber nicht“ (Paulus, in: Das Paulusbild, 67).
- 36 Dazu *K.-M. Kodalle*, Unbehagen an Jesus. Eine Herausforderung der Psychoanalyse an die Theologie. Olten 1978; ferner *W. Kern*, Disput um Jesus und um Kirche. Innsbruck/Wien/München 1980, 24–33.
- 37 So außer *Wilhelm Reich*, Der Christismord (Olten/Freiburg/Br. 1978) auch *Erich Fromm*, Die Entwicklung des Christusdogmas (von 1930), in: Das Christusdogma und andere Essays. München 1965, 7–31.
- 38 In Anspielung auf *Freuds* Essay „Die Zukunft einer Illusion“ (Leipzig/Wien/Zürich 1927).

- 39 Dazu die eingehende Begriffsanalyse bei *Bultmann*, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 216–222; ferner *Guardini*, *Christliches Bewußtsein*, 115–123.
- 40 *Buber*, *Zwei Glaubensweisen*. Zürich 1950, 129–135. Was *Buber* im Anschluß an die Thomas-Perikope des Johannesevangeliums (Joh 20,24–29) herausarbeitet und als die dezidiert antijüdische Position des Christentums denunziert, trifft genau auf Paulus zu, dem Gott seit seiner Damaskusvision nicht mehr der Bildlose ist, weil er ihm durch die „Offenbarung des Sohnes“ sein Antlitz zuwandte.
- 41 Indessen weist *Wikenhauser* in seiner „Christusmystik des Apostels Paulus“ darauf hin, daß es sich bei den beiden darauf bezogenen Stellen (1 Kor 14,25; 2 Kor 6,16) um Formulierungen im Anschluß an alttestamentliche Zitate handelt (39ff).
- 42 Näheres dazu im sechsten Kapitel (S. 188–196).
- 43 Dazu *Bultmann*, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 255–266; *Kuss*, *Paulus*, 394–398, und *Bornkamm*, *Paulus*, 131–139.
- 44 *Ben-Chorin*, *Paulus*, 52–65; 129f.
- 45 *Ben-Chorin*, a.a.O., 64f.
- 46 Dazu die Hinweise bei *Kuss*, a.a.O., 397f.
- 47 *Bornkamm*, a.a.O., 131f.
- 48 *Bornkamm*, a.a.O., 131.
- 49 *Nietzsche*, *Die fröhliche Wissenschaft* III, § 108; Näheres zu diesem „Neue Kämpfe“ betitelten Aphorismus in meiner Studie „Gott ist tot – Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins“. München 1962, 37–40.
- 50 In seiner „Rede über das Erzieherische“ (von 1926) versichert *Buber*: „Freiheit oder, wie ihr rechtmäßiger altdeutscher Name ist: Freihals – ich liebe ihr aufblitzendes Gesicht: es blitzt aus dem Dunkel auf und verlischt, aber es hat dein Herz gefeilt“; in: *Werke I: Schriften zur Philosophie*. München/Heidelberg 1962, 796; dazu die Ausführungen meiner Schrift „Provokationen der Freiheit. Antriebe und Ziele des emanzipierten Bewußtseins“. München/Salzburg 1974, 17ff.
- 51 Nur im Vorbeigehen sei darauf hingewiesen, daß Paulus hier einen Gedanken vorwegnimmt, den *Kierkegaard* einem Kernstück seiner Christologie – dem Thema des „Gottes in Knechtsgestalt“ – zugrunde legte; dazu das Kapitel „Der Gott als Lehrer und Erlöser“ in den „Philosophischen Brocken“ (Ausgabe *Richter*, Reinbek 1964, 24–35).
- 52 Durch diese Stelle dürfte *Lessing* zur Konzeption seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes“ (von 1777) veranlaßt worden sein; dazu die Untersuchung von *Arno Schilson*, *Geschichte im Horizont der Vorsehung*. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte. Mainz 1974.
- 53 Zum Folgenden siehe die Abhandlung von *Kurt Niederwimmer*, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*. Berlin 1966, 168ff.
- 54 Mit Recht weist *Kuss* darauf hin, „daß Paulus zuerst und vor allem von dem gefesselt ist, was zwischen Gott und Mensch geschieht“ und daß demgemäß im Mittelpunkt seines theologischen Interesses „das Handeln Gottes, das Handeln Jesu und in der Folge dann das antwortende Handeln des Menschen“ stehe: a.a.O., 354.
- 55 Zur Eschatologie des Apostels *Bultmann*, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 302ff; *Kuss*, *Paulus*, 92–100, und *Bornkamm*, *Paulus*, 203ff.
- 56 Zu „Cosma e Damiano“ siehe die Ausführungen bei *Walter Oakeshott*, *Die Mosaiken von Rom vom dritten bis zum vierzehnten Jahrhundert*. Wien/München 1967, 101–106; zum Gerichtsfresko der Sixtina-Kapelle den Bildband „Michelangelo und Raffael im Vatikan“ mit dem Text von *Francesco Rossi* und *Antonio P. Graziano*. München/Berlin 1975, 92–104.

- 57 Dazu *Bornkamm*, Die Hoffnung im Kolosserbrief. Zugleich ein Beitrag zur Frage der Echtheit des Briefes, in: Festschrift *Klostermann*. Berlin 1961, 56–64.
- 58 Zur Bedeutung dieses Motivs siehe nochmals die Untersuchung von *Rudolf Pesch*, Die Vision des Stephanus, 25–58.
- 59 Dazu die gedankentiefe Bemerkung von *Kuss*, a.a.O., 362f.
- 60 Nach *Bultmann* (Die Theologie des Neuen Testaments, 222) ist für Paulus das Sein des Menschen nie als ein schon gegenwärtig erfülltes gegeben; vielmehr liegt es immer erst noch vor ihm. So ist es „immer ein Aus-sein-auf und kann sich dabei finden oder aus der Hand verlieren, sich gewinnen oder verfehlen“. Unausdrücklich ist dabei vorausgesetzt, daß Paulus diese Strukturbestimmung seiner eigenen Existenz Erfahrung entnimmt.
- 61 Von den unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten dieses „Stehens“ erscheint diejenige am glaubhaftesten, derzufolge sich Christus vom Thron der Herrlichkeit erhob, um seinem Blutzeugen entgegenzugehen und damit den „ersten Schritt“ zu seiner Wiederkunft zu tun; Näheres dazu in der (288, Anm. 34) erwähnten Studie von *Pesch* (a.a.O., 14–24).
- 62 Dazu *J. Leipoldt/W. Grundmann*, Umwelt des Urchristentums I. Berlin 1965, 461–468, ferner *Kuss*, a.a.O., 433f.
- 63 *Ben-Chorin*: „Hier irrte Paulus. Das kann nicht laut und deutlich genug gesagt werden. Seine ganze Beweisführung wird von hier aus fraglich. Das mußte die christliche Theologie erkennen und verarbeiten“ (a.a.O., 113).
- 64 In einem ganz anderen Licht erscheint die Parusieverzögerung jedoch, wenn man sie mit der aus der modernen Sektengeschichte bekannten Resistenz religiöser Klein- gruppen gegenüber Fehlspekulationen und Fehlerwartungen in Vergleich zieht. Offensichtlich entwickelt das Bewußtsein solcher Gruppen derartigen Fehlleistungen gegenüber besondere Immunisierungskräfte.
- 65 *Kuss*, a.a.O., 447.
- 66 Diese Anzeichen bestehen vor allem darin, daß Paulus über das Kreuz Jesu ausschließlich theologische Aussagen macht. Erst im „Passionsbericht“ des Hebräer- briefs, in dem von den „lauten Schreien“ des in Todesnot geratenen Herrn die Rede ist (5,7), klingt eine Erinnerung an den Todesschrei Jesu nach. Dazu außer *Bornkamm*, a.a.O., 161ff, *H.-J. Schoeps*, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. Tübingen 1959, 48–51, sowie der bereits erwähnte Beitrag von *W. Heitmüller*, Zum Problem Paulus und Jesus.
- 67 Nachlaß (Der Wille zur Macht) § 171. Die Stelle muß als Ausgangspunkt der Überlegungen angesehen werden, die *Nietzsche* im „Antichrist“ zur Herkunft des Christentums anstellt (§§ 39–44).
- 68 Dazu die Bemerkungen von *Anselm Stolz* in der Einleitung seiner Anselm-Ausgabe „Anselm von Canterbury“ (München 1937, 21–25).
- 69 *Bornkamm*, a.a.O., 238f.
- 70 Wichtiges sagt dazu *Bornkamm*, a.a.O., 132ff.
- 71 Den seltenen Fall einer künstlerischen Darstellung dieses Wortes bietet das – nachträglich zu einem gotischen Vesperbild hinzukomponierte – Altarbild der von *Dominicus Zimmermann* geschaffenen Kirche von Steinhausen (Oberschwaben).
- 72 Für die zweite Möglichkeit könnte die Tatsache sprechen, daß es Paulus in der Gemeinde von Korinth, wie vor allem *W. Schmithals* betonte, vor allem mit Vorformen der Gnosis zu tun hatte: *Kuss*, a.a.O., 121ff.
- 73 Dazu die Ausführungen und der Exkurs „Die Taufe“ bei *Kuss*, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater, 57ff.

- 74 Zur traditionsge­schichtlichen Einordnung der Stelle siehe den Exkurs III (Christologie und Rechtfertigung) bei *Bornkamm*, a.a.O., 249ff.
- 75 *Bornkamm*, a.a.O., 201. Die von *Bornkamm* geäußerte Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit angesichts der Tatsache, daß der Gedanke des mystischen Christusleibs im Ersten Korintherbrief transparent ist auf das von Paulus zunächst diskutierte Verhältnis der unterschiedlichen Gnadengaben, Dienstleistungen und „Kräfte“ (12,4ff), so daß der Topos auf verschiedenen Anwendungsstufen begegnet. Dazu auch *Käsemann*, Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi, in: *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 178–210.
- 76 Auch an dieser Stelle wird der Grundgedanke in einer Weise expliziert, daß sich von ihm her die Frage nach dem Organisationszusammenhang der kirchlichen Gaben und Ämter beantwortet.
- 77 Derselbe Gedanke findet sich auch schon im Christushymnus des Kolosserbriefes (1,19f).
- 78 Als sekundäres Strukturierungsprinzip kommt überdies die Rücksicht des Apostels auf die Fassungskraft seiner jeweiligen Adressaten in Betracht. Nicht umsonst beschwert er sich nach der grandiosen Exposition des Ersten Korintherbriefs bei seinen Adressaten darüber, daß ihn ihre allzu irdische Denkweise gehindert habe, die Thematik der Kreuzesweisheit sachgerecht – „wie vor Geisterfüllten“ – zu entfalten (3,1). Durch ihre durch Streit und Eifersucht beeinträchtigte Fassungskraft sei er genötigt, ihnen die Botschaft nur in einer „herabgesetzten“ Form auszurichten: „Milch gab ich euch zu trinken anstatt fester Speise; denn diese konntet ihr nicht vertragen. Ihr könnt es noch immer nicht; denn ihr seid zu irdisch eingestellt“ (3,2f). Wie so vieles klingt auch das wie eine vorweggenommene Antwort auf *Freud* und seine These vom regressiven Charakter des Christentums. Zwar steht Paulus die Neigung zu einem schwerfälligen Verharren auf einer infantilen Entwicklungsstufe und die damit gegebene Gefahr der Regression mit aller Klarheit vor Augen; doch mobilisiert er gerade dagegen seine ganze auf Fortschritt und Reifung im Glauben gerichtete Kraft. Daher sein unablässiges Drängen, daher sein unermüdlicher Zuspruch und daher sein Programm: Das Gewesene vergessen, um das Kommende zu ergreifen! Dazu *Kodalle*, Unbehagen um Jesus, 16f.

VIERTES KAPITEL: DER GLAUBE

- 1 Nach *Hans Conzelmann* (Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969, 94) ist das Fundament ein „verbreitetes und verständliches Bild der Elementarlehre“; dazu auch *Karl Holl*, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, 171.
- 2 Zu dem überraschenden Zugeständnis des Apostels an die mögliche Existenz „sogenannter Götter und Herren“ bemerkt *Conzelmann*: „Der Glaube besteht nicht in der These, daß es keine Götter gibt, sondern im Bekenntnis zu dem wahren Gott, durch welches die „sogenannten“ Götter nicht geleugnet, sondern gestürzt werden“ (a.a.O., 169). Darin stimmt *Paulus* völlig mit der Denkweise Jesu überein, für den es in der Beurteilung „des Bösen“ nicht um die philosophische Frage von Existenz oder Nichtexistenz, sondern um die Einsicht geht, daß die Gewaltherrschaft des Satans gebrochen ist: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18).
- 3 *Bultmann*, Die Theologie des Neuen Testaments, 310; dazu der Einspruch *Bubers* in „Zwei Glaubensweisen“, 99, Anm. 1.

- 4 Näheres zu diesem hermeneutischen Modell, das von der Reziprozität von Reden und Verstehen ausgeht, in meiner Untersuchung „Religiöse Sprachbarrieren“, 104f.
- 5 *Bultmann*, a.a.O., 312.
- 6 Es ist also völlig zutreffend, wenn *Buber* – in freilich polemischer Absicht – bemerkt, daß der von Paulus gemeinte Glaube keiner sei, „der schon in der vorchristlichen Ära hätte geglaubt werden können“, und daß es deshalb bei seiner Erfassung am richtigsten sei, „vom Glauben an die Auferstehung Jesu auszugehen“ (a. a. O., 49; 99).
- 7 *Buber*, *Zwei Glaubensweisen*, 42–172.
- 8 Ohne *Buber* ausdrücklich zu widersprechen, scheint *Ben-Chorin* in seiner Erinnerung an die „Urzelle“ des Buchs „Zwei Glaubensweisen“ doch für eine wesentlich mildere Kontrastierung von Paulus und Jesus zu plädieren: Paulus, 39f.
- 9 *Buber*, *Zwei Glaubensweisen*, 35.
- 10 Ich verwende dabei bewußt die Formulierung, mit der ich schon wiederholt den spezifischen Seinsmodus des religiösen Gegenstands zu verdeutlichen suchte, so am Schluß meiner „Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik“ (566ff).
- 11 *Nietzsche*, Nachlaß (Die Unschuld des Werdens II) § 176; wenn *Nietzsche* Descartes in diesem Zusammenhang vorwirft, er sei im „Fallstrick der Worte“ hängen geblieben, müßte ihm demgemäß entgegengehalten werden, daß er vielmehr durch das Wort aus der Engführung der Gewißheitsproblematik herausgeführt worden wäre.
- 12 *Buber*, a.a.O., 99f.
- 13 Dazu nochmals das ausführlichere Zitat S. 90.
- 14 Dazu die Ausführungen von *Wolfgang Stegmüller* in seiner Abhandlung „Glauben, Wissen und Erkennen“. Darmstadt 1957, 33–43; ferner die Studie von *Georg Muschalek*, Glaubensgewißheit in Freiheit, Freiburg/Br. 1968.
- 15 Näheres dazu im übernächsten Abschnitt.
- 16 Näheres dazu in meiner Schrift „Der Sinn des Friedens“. München 1960, 118–126.
- 17 Diesen Gesichtspunkt herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst der Untersuchung von *E. Wissmann* (Das Verhältnis von pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus. Göttingen 1926), die jedoch das mystische Moment zu stark mit dem des „Fürwahrhaltens“ polarisiert.
- 18 Näheres dazu am Schluß des nächsten Kapitels.
- 19 Wichtige Aufschlüsse zum Begriff „Glaubensmystik“ gibt *Wikenhauser*, Die Christusmystik des Apostels Paulus, 60ff; 70f.
- 20 Unter dem Stichwort „Worthafte Einbürgerung“ verwies auf diese versammelnde Tendenz meine „Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik“ im Blick auf die Sprachintention der Gleichnisse Jesu (535–549); doch gilt das dadurch herausgearbeitete Strukturmoment auch unabhängig von den spezifischen Tendenzen der gleichnishaften Bildsprache, so daß es als ein fundamentales Kriterium der Sprachwelt Jesu zu gelten hat.
- 21 Näheres dazu im übernächsten Abschnitt.
- 22 Auf sensible Weise hat *Simone Weil* der Notwendigkeit einer neuen „Einwurzelung“ (Enracinement) in ihrer sozialkritischen Studie „Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber“ (München 1956) das Wort geredet; dazu der Hinweis in meinem Jesusbuch „Der Helfer“, 172f.
- 23 Zur Situation der Gemeinde, ihren Parteiungen und Querelen siehe *Bornkamm*, Paulus, 87ff; ferner *Kuss*, Paulus, 118–123.
- 24 Dazu die Ausführungen und Literaturangaben bei *Kuss*, a.a.O., 114f.

- 25 Die auch von *Kuss* favorisierte Annahme referiert die „Einleitung in das Neue Testament“ von *Jülicher-Fascher* (Tübingen 1931, 70); dazu *Kuss*, a.a.O., 114.
- 26 *Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen § 109; dazu die Ausführungen meiner Untersuchung „Religiöse Sprachbarrieren“, 80, 312.
- 27 Während *Kuss* (Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater, 264) den Ausdruck als eine „Erschließung des göttlichen Sinnes im Kreuzestode Jesu“ versteht, polemisiert *Bornkamm* gegen ein „visuelles“ Verständnis, da der Gedanke „von den Vorstellungen einer öffentlichen Proklamation, einem gültig bekannt gemachten Dekret her genommen“ sei (a.a.O., 167).
- 28 Zur glaubensgeschichtlichen „Folge“ dieser Stelle siehe *Romano Guardini*, Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen. Leipzig 1935, 284–288.
- 29 Dazu *Bornkamm*, Glaube und Vernunft bei Paulus, in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, 529f.
- 30 Dazu nochmals die Stellenangabe S. 126.
- 31 Dazu der Essay von *Eugen Fink*, Vom Wesen des Enthusiasmus. Freiburg/Br. 1947.
- 32 Dazu *Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, 319.
- 33 Dazu die Studie von *Albrecht Oepke*, Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus, in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, 410–446.
- 34 Wenn es sich dagegen, wie *Bornkamm* mit guten Gründen annimmt, erst um eine nachträgliche Kombination durch Lukas handelt (a.a.O., 38), könnte Paulus das Stephanuswort aus dem Überlieferungsgut der Gemeinde von Damaskus bekannt geworden sein; dazu auch *Kuss*, a.a.O., 43f. Zur Darstellung der Apostelgeschichte kontrastiert auf jeden Fall stark die Tatsache, daß Paulus nie ausdrücklich auf die Stephanusszene zu sprechen kommt.
- 35 Auf die für das Menschsein konstitutive „Selbst-Sucht“ verwies vor allen Dingen *Bultmann* in seinen Ausführungen zur Anthropologie des Apostels, wobei er auch auf die unterschiedlichen Ausgestaltungen dieser Lebensform (als Sorge, als Selbstvertrauen, als Selbststuhm) aufmerksam macht: Die Theologie des Neuen Testaments, 189–234.
- 36 Zum Folgenden mein Beitrag „Geführt und gehalten. Spirituelle Impulse durch eine Christologie von innen“, in: Geist und Leben 52 (1978), 178–195.
- 37 Dazu die Ausführungen meines Jesusbuchs „Der Helfer“, 150–166.
- 38 Fasziniert von der Schönheit des Hymnus, haben sich die meisten Autoren die Frage nach seiner Herkunft gar nicht gestellt. Nach einer Akademieabhandlung *Harnacks* (von 1911) hat Paulus im Preislied auf die Liebe „den Grundgedanken Jesu von der Nächstenliebe in hinreißender Weise und in einer Sprache, die jedermann verstand, zum Ausdruck gebracht“ (*Kuss*, a.a.O., 424). *Ben-Chorin* schließt sich dem Urteil *Walther Rathenau*s an, für den der Hymnus die schönsten Zeilen darstellt, „die je eine menschliche Hand zu Papier brachte“ (a.a.O., 40), so daß Paulus unsterblich geworden wäre, auch wenn er nichts als dieses Kapitel geschrieben hätte (109). Für *Ernst Hoffmann* nimmt Paulus aufgrund dieses Hymnus „eine einzigartige Stelle in dem gesamten literarischen Christentum“ ein, weil sich in ihr auf einzigartige Weise „die Glut des Empfindens mit formaler Meisterschaft eint“ (Platonismus und christliche Philosophie. Zürich 1960, 188). Zweifel an der (alleinigen) Autorschaft des Apostels melden sich dort, wo der Hymnus mit *E. Lehmann* und *A. Fridrichsen* als eine „christlich-stoische Diatribe“ angesprochen wird. In aller Form fragt dann *E. L. Titus*: Did Paul write I Corinthians 13?, in: The Journ. of Bible and Religion 27 (1959), 299–302; nach *Kuss*, a.a.O., 424f. Zu einer kritischen Beurteilung der paulinischen Herkunft wird man sich schon durch die Beobachtung veranlaßt sehen,

daß im Unterschied zu genuinen Aussagen des Apostels (wie Röm 8,35–39) im Hymnus auf die Liebe jeder christologische Bezug fehlt. Nach einer mündlichen Mitteilung *Ferdinand Hahns* wird man davon ausgehen müssen, daß Paulus den Hymnus aus einer christlich-hellenistischen Sondertradition übernahm, ihn dann jedoch durch redaktionelle Eingriffe und Interpolationen dem Gedankengang des Ersten Korintherbriefs anglich; dazu auch die Bemerkungen von *Richard Reitzenstein* in seiner Würdigung des „Paulus als Pneumatiker“, in: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung* (246–303).

39 Dazu *Bornkamm*, a.a.O., 223ff.

40 A.a.O., 223.

41 *Ben-Chorin*, a.a.O., 109.

42 Mit Recht bemerkt *Kuss* dazu, daß Paulus mit diesem Gedanken „der Gemeinde die Augen für einen Zusammenhang geöffnet (habe), der ohne Beispiel war: lebendige Einheit mit Jesus Christus, lebendiges Miteinander- und Füreinanderwirken in einem wunderbar-göttlichen Organismus“ (a.a.O., 417); dazu auch *A. Wikenhauser*, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*. Münster 1940; ferner *E. Käsemann*, *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*. Tübingen 1933.

43 Nach *Lietzmann* (An die Korinther I/II, 66) hebt der Ausdruck „spiegelbildlich“ darauf ab, daß im Diesseits immer nur ein indirektes, vermitteltes Sehen möglich ist.

FÜNFTES KAPITEL: DIE VERKÜNDIGUNG

1 Dazu mein Beitrag „Der stumme Unglaube. Zum Problem der gegenwärtigen Glaubenskrise“, in: *Erziehung und Beruf* (1963), 390–393.

2 Dazu nochmals die Ausführungen S. 109f.

3 *Kuss*, a.a.O., 404.

4 Ebd.

5 Dazu *Kuss*, a.a.O., 406f.

6 Dazu die eindringlichen, aber einseitigen Erwägungen *Bornkamms*, a.a.O., 41–52, ferner die Ausführungen *Stuhlmachers*, *Das paulinische Evangelium I*, 63–107.

7 Dazu mein Beitrag „Dialog mit dem Unglauben. Möglichkeiten und Grenzen“, in: *Wort und Wahrheit* 21 (1966), 339–347.

8 Unwillkürlich drängt sich die Analogie zum symphonischen Schaffen *Beethovens* und *Bruckners* auf, die beide jeweils erst mit ihrer dritten Sinfonie die volle Höhe ihrer musikalischen Gestaltungs- und Ausdruckskraft erreichten.

9 Dazu nochmals die sachlichen und bibliographischen Hinweise S. 117 und 298.

10 Das ist um so auffälliger, als sich die judaistischen Agitatoren auf ihre angebliche Autorisierung durch die Altapostel berufen zu haben scheinen; dazu außer *Stuhlmacher* (a.a.O., 69ff) *Käsemann*, *Die Legitimität des Apostels* (a.a.O., 490ff; 505).

11 Zum antiochenischen Streit siehe die Ausführungen von *Hans Lietzmann*, *Paulus*, in: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, 380–409.

12 Auf talmudische Parallelen zur Duftmetapher verweist *Lietzmann* in seinem Kommentar (An die Korinther I/II, 109).

13 Näheres dazu in meinem Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie, die unter dem Titel „Glaubensverständnis“ (Freiburg/Br. 1975) erschien.

14 Dazu nochmals die Ausführungen S. 108f.

15 Dazu vor allem *Eduard Norden*, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede* (von 1913). Darmstadt 1956, 1–140.

- 16 Kuss, a.a.O., 362.
- 17 Dazu Bornkamm, a.a.O., 39f; 46f. Wie Severin Grill (Das Neue Testament nach dem syrischen Text. München 1955) zeigte, spielt der von der Peschitta gebrauchte Ausdruck „*parssupo*“ schon so deutlich (im Sinn der Vulgäretymologie von *persona*) in die Bedeutung von „Person“ hinüber, daß geradezu „in der Person Jesu Christi“ übersetzt werden könnte (55).
- 18 Dazu nochmals die Ausführungen S. 27f.
- 19 Dazu Mußner, Der Galaterbrief, 53ff.
- 20 Dazu mein Beitrag „Die Logik der Liebe“, in: Internationale Katholische Zeitschrift 6 (1977), 86–92.
- 21 Rosenzweig, Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, 28–33; dazu mein Beitrag „Das Heil als Heilung“, in: Heilkraft des Heiligen. Freiburg/Br. 1975, 102–139.
- 22 Zum Folgenden E. Seeberg, Wer war Petrus? Paulus. Wer ist Christus? Drei Beiträge zum Bild von Jesus und der Urkirche. Darmstadt 1961, 30–34; ferner E. Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr, 53–94.
- 23 Dazu Th. S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (Originaltitel: The Structure of Scientific Revolutions). Frankfurt/M. 1973; Ders., Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, hrsg. von Lorenz Krüger. Frankfurt/M. 1978. Tatsächlich dürfte sich die außerordentlich komplexe Situation, wie sie sich im Ersten Korintherbrief abzeichnet, am besten mit dem von Kuhn in die wissenschaftstheoretische Debatte geworfenen Stichwort beschreiben lassen. Näheres in der sorgfältig abwägenden Gegenüberstellung der jüngeren Deutungsversuche bei Güttgemanns (a.a.O., 62–72).
- 24 Buber, Zwei Glaubensweisen, 100f.
- 25 Weiß, Der erste Brief an die Korinther. Göttingen, 1910, 348.
- 26 So vor allem W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen, 82–143; 158–183.
- 27 So die Untersuchung von Ulrich Wilckens, Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor. 1 und 2, in: BHTh 26 (1959), 98.
- 28 Die Deutung der Vokabeln „Erhöhung“ und „Auferstehung“ als hermeneutische Funktionsbegriffe (Interpretamente) geht auf die Studie von Willi Marxsen (Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem) zurück.
- 29 Dazu die Erörterung der „Außenseiter“-Rolle des Apostels bei Güttgemanns, a.a.O., 81–94.
- 29a Näheres dazu im Schlußwort meiner Schrift „Paulus – der letzte Zeuge der Auferstehung“, 76f.
- 30 Bibliographische Angaben siehe S. 319, Anm. 28.
- 31 Schwerer ist der Beweis für seinen Abendmahlsbericht zu erbringen; doch machte Seeberg deutlich, wie sehr Paulus gerade auch in diesem „Referat“ deutend und mitgestaltend, also mit seinem existentiellen Engagement, am Werk ist (a.a.O., 35ff).
- 32 So Lietzmann, An die Korinther I/II, 11. Im übrigen konzentriert sich das Interesse der Interpreten von 1 Kor 2 auffällig auf die Verse 6 bis 16.
- 33 So die Erblindung des Zauberers Elymas (13,8–12), die Heilung des Gelähmten in Lystra (14,8ff), die Befreiung des Mädchens in Philippi von einem „Wahrsagegeist“ (16,16ff), das Erdbeben, das zur Befreiung von Paulus und Silas aus dem Gefängnis führt (16,25ff), die Heilung von Kranken und Besessenen „durch die Hand des Paulus“ (19,11f), die Bewahrung des Paulus vor den Folgen eines Schlangenbisses (28,2–6).
- 34 2 Kor 12,12 versichert Paulus seinen Adressaten, daß die „Kennzeichen der Apostel“

- in aller Geduld, mit Zeichen, Wundern und Kräften unter ihnen gewirkt worden seien; dazu *Käsemann*, Die Legitimität des Apostels, in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, 509f.
- 35 *Kuss*, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater, 125; ebenso *Divo Barsotti*, Christliches Mysterium und Wort Gottes. Einsiedeln 1957, 175.
- 36 Dazu nochmals die Ausführungen des vorangehenden Abschnitts.
- 37 Daß sich *Lessing* bei der Deutung von 1 Kor 2,4 für die Alternative des „Wunderbeweises“ entscheidet, hängt offensichtlich mit seinem durch die Position der augustinischen Frühschriften bestimmten Wunderbegriff zusammen; zum Folgenden die Ausführungen meines fundamentaltheologischen Grundrisses „Glaubensverständnis“ (28ff) sowie meiner Untersuchung „Religiöse Sprachbarrieren“ (316f); ferner die Ausführungen von *Georges Pons* zu „Lessings Auseinandersetzung mit der Apologetik“, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 77 (1980) 381–411.
- 38 Der Vollständigkeit halber muß hinzugefügt werden, daß sich *Jacobi* schon zu Lebzeiten *Lessings* mit einem Lösungsvorschlag meldete, der von diesem jedoch als eine zu große Zumutung für seine „alten Beine“ empfunden und mit dieser ironischen Bemerkung zurückgewiesen wurde.
- 39 Näheres dazu in den thematischen Ausführungen meines Jesusbuchs „Der Helfer“ (a.a.O., 156–166). Aus den weiterführenden Überlegungen dazu sei in diesem Zusammenhang nur soviel angemerkt, daß die von *Kierkegaard* vollzogene Identifikation von Helfer und Hilfe, Person und Werk, als Koinzidenzprinzip dazu angetan ist, das gängige Kategorialsystem zum Einsturz zu bringen und die Frage nach dem Grundverhältnis des Menschen zu seiner Mit- und Sachwelt von ihrer Wurzel her neu zu stellen; dazu mein (S. 285, Anm. 2, angeführter) Essay „Der Helfer und die Hilfe“ (198ff).
- 40 Nach *Bornkamm* (a.a.O., 167) wäre es verfehlt, dabei an eine bildhafte Ausmalung des Kreuzesgeheimnisses zu denken, da die Redewendung „von der Vorstellung einer öffentlichen Proklamation, einem gültig bekannt gemachten Dekret hergenommen“ sei; ebenso *Kuss* in seinem Galaterkommentar (a.a.O., 265).
- 41 Für den Galaterbrief besteht diese Abhaltung darin, daß Paulus während seines Aufenthalts in Ephesus, also im Zug seiner dritten Missionsreise, von der Verwirrung der galatischen Gemeinden erfahren hat und sich, unter dem Eindruck der alarmierenden Nachrichten, zu einem sofortigen „Gegenstoß“ veranlaßt sieht: *Kuss*, a.a.O., 117.
- 42 Näheres dazu im siebten Kapitel „Die Dokumentation“ (S. 203–231).
- 43 Es fällt auf, daß Paulus auch sein erstes Auftreten in Korinth mit ähnlichen „Niedrigkeitsaussagen“ (1 Kor 2,3) umschreibt.
- 44 *Le Fort*, Autobiographische Skizzen II, in: Die Frau und die Technik. Zürich 1959, 39; dazu meine Monographie „Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts“. Regensburg 1980, 18, 234.
- 45 Daß es sich bei der Aufforderung zum Kommunikationsabbruch mit der heidnischen Umwelt (6,14–18) um eine an Denkmodellen der Qumran-Gemeinde orientierte Interpolation handelt, hat vor allem *Bornkamm* in einer Akademieabhandlung zur „Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefs“ (von 1965) glaubhaft gemacht; dazu die Ausführungen meiner Schrift „Glaubensvollzug“. Einsiedeln 1967, 83f; 112.
- 46 So gesehen kennt *Paulus* auch jenes innersprachliche Gefälle, das durch die Pole „Sprachgunst“ und „Sprachnot“ ausgemessen wird; zu diesem Begriffspaar siehe die Ausführungen meiner Untersuchung „Religiöse Sprachbarrieren“, 57ff; 128ff.
- 47 Näheres dazu S. 205.

- 48 Näheres dazu in meiner „Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik“. München 1970, 384; 535f.
- 49 A.a.O., 537ff.
- 50 Damit soll nicht etwa der Eindruck erweckt werden, als habe *Paulus* am Ende doch eine Art Schilderung der Kreuzigung gegeben; wohl aber soll an die befreiende – und therapeutische – Funktion der religiösen Sprachbilder erinnert werden, um die der antike Redner noch auf ganz andere Weise wußte als der heutige Prediger, der, ob er sich darüber Rechenschaft gibt oder nicht, im Bann des neuzeitlichen Bildverlustes steht; dazu meine Ausführungen zum Problem des „unsichtbaren Bildersturms“, in: Glaubensvollzug, 14ff. Unvergesslich steht mir noch das Bild der Russin vom Kriegswinter 1941/42 vor Augen, die, während andere ihr brennendes Haus zu löschen suchten, die aus den Flammen gerettete Ikone dem Feuer entgegenhielt.
- 51 Eine Herleitung der paulinischen Bildbegriffe aus der Damaskusvision versuchte bereits meine „Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik“ (165–174), die dabei freilich vom Bericht der Apostelgeschichte anstatt vom paulinischen Selbstzeugnis ausging.
- 52 Cox, *The Secular City* (von 1965), deutscher Titel: Stadt ohne Gott? Stuttgart 1967, 133.
- 53 Dazu nochmals die Stellenangaben S. 66 und 113.
- 54 *Nietzsche*, Nachlaß (Die Unschuld des Werdens I) § 508.
- 55 Der Ausdruck wurde vor allem von *Ernst Fuchs* in seinen hermeneutischen Schriften verwendet und expliziert: Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation (Gesammelte Aufsätze I). Tübingen 1965; *Ders.*, Zur Frage nach dem historischen Jesus (Gesammelte Aufsätze II). Tübingen 1965; dazu der Hinweis in meiner „Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik“, 310.
- 56 In diesem Zusammenhang sind die von *Weiß*, *Drescher* und *Kölbing* angestellten Überlegungen zum Verhältnis des Apostels zu dem historischen Jesus zu bedenken, auch wenn man *Güttgemanns* zustimmen muß, daß sie durch die Überzeichnung ihrer Position diese selbst schon in Frage stellen: Der leidende Apostel und sein Herr, 351–359.
- 57 Dazu mein Beitrag „Sprache und Person“, in: Festschrift für Ernst Fuchs, hrsg. von *Gerhard Ebeling*. Tübingen 1973, 67–89.
- 57a Wie sich die paulinische „Innerlichkeitssprache“ zu den noch von Restbeständen der Sakral- und Ritualsprache der „Konfessionen“ des Propheten Jeremia verhält, erörtert der Abschnitt „Die Sprachgestalt“ meiner Schrift „Paulus – der letzte Zeuge der Auferstehung“, 24–25.
- 58 Dazu *Bultmann*, Die Theologie des Neuen Testaments, 241; ferner *Bornkamm*, Paulus, 136f.
- 59 Wie schon *Reitzenstein* erkannte, sollte mit dem Vorwurf der „Schwächlichkeit“ Paulus nicht nur persönlich, sondern auch in seiner Eigenschaft als Geiststräger getroffen werden; dazu *Güttgemanns*, a.a.O., 135–141.

SECHSTES KAPITEL: DER DIENST

- I Dazu *Bornkamm*, a.a.O., 160f; ferner *Lietzmann*, An die Korinther I/II, 87 (mit einem Hinweis auf eine Bezugsstelle aus den Oden Salomons 15,8, wo es im Sinne des von Paulus übernommenen Sprachgebrauchs heißt: „Ich habe Unvergänglichkeit angezogen durch seinen Namen und habe die Vergänglichkeit ausgezogen durch seine Güte“).

- 2 Dazu *Käsemann*, Die Legitimität des Apostels, in: Das Paulusbild in der neueren Forschung, 480.
- 3 Dazu *Bornkamm*, a.a.O., 177f. Nach *Kuss* muß bei der Schlußwendung an jene Unglücklichen gedacht werden, „die sich gegen eine zeitweilige gute Verpflegung als freiwillige Menschenopfer für die Entsühnung einer Stadtgemeinde kaufen ließen“: Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater, 135; ähnlich die kulturgeschichtliche Anmerkung zu der Stelle bei *Lietzmann*, a.a.O., 21.
- 4 So die von *Lietzmann* zitierte Seneca-Schrift „De providentia“ 2,9 (a.a.O., 20).
- 5 Bekanntlich sah *Nietzsche* in dieser ihm vermutlich von *Franz Overbeck* denunzierten Stelle aus „*De spectaculis*“, c. 30, das Paradigma des vom Christentum gehegten und kultivierten Ressentiments; Näheres dazu in meiner Abhandlung „Religiöse Sprachbarrieren“, 202.
- 6 Dazu mein Beitrag „Theologischer Kategorienwechsel“, in: Theologische Revue 72 (1976) 441–450.
- 7 Dazu außer dem gleichnamigen Beitrag von *Lietzmann* die Ausführungen von *Güttgemanns*, Der leidende Apostel und sein Herr, 94–135.
- 8 Eine Übersicht über die unterschiedlichen Deutungen der Stelle gibt *Güttgemanns*, a.a.O., 126–135.
- 9 *E. Seeberg*, Wer war Petrus? Paulus. Wer ist Christus? (44).
- 10 In geistvoller Auseinandersetzung mit *Albert Schweitzer*, der dem Apostel diese Qualifikation aberkennt, zeigt dies *Kuss* an einer der bemerkenswertesten Stellen seines Paulusbuchs: a.a.O., 275f.
- 11 Von der Gefährdung der Jesusbotschaft in der „Anfälligkeit“ dieses Frühstadiums sagt wiederum *Kuss* Bemerkenswertes: a.a.O., 328ff.
- 12 Auf die kommunikationsethischen Konsequenzen einer derartigen Wahrheit verweist mein Beitrag „Christliche Verständigung. Überlegungen zu einem innerkirchlichen Ökumenismus“, in: Geist und Leben 53 (1980) 201–211.
- 13 Darauf hebt *Dibelius* ab, wenn er die „Mystik der Identität“ für Paulus verneint: Paulus und die Mystik, in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, 470.
- 14 *Wrede*, Paulus, in: a.a.O., 96. *Wrede* zieht diese Folgerung freilich gerade im Hinblick auf das neue Ideengut, das durch Paulus in den Grundbestand des Christentums eingebracht worden sei.
- 15 Dazu der Abschnitt „Die drückende Fessel“ in meinem Jesusbuch „Der Helfer“, 68–71. Vom Freiheitsaspekt der Todeserfahrung Jesu handelt ausführlicher als das Jesusbuch meine Schrift „Dasein auf Abruf. Der Tod als Schicksal, Versuchung und Aufgabe“. Düsseldorf 1981.
- 16 Nach übereinstimmender Ansicht von *Dibelius* (a.a.O., 69f) und *Bornkamm* (69f) vereitelt der Einspruch zunächst den Versuch des Apostels, an die kleinasiatische Küste und damit zu den in den Sendschreiben der Apokalypse (2,1–3,22) genannten Gemeinden vorzustoßen, und dann das Vorhaben, die Landschaft Bithynien und die Griechenstädte am Schwarzen Meer zu missionieren.
- 17 Dazu die sorgfältig abwägenden Ausführungen *Bornkamms* (a.a.O., 111–120). Ähnlich *Kuss* über „Das irdische Ende des Apostels“ (a.a.O., 75f).
- 18 Während die traditionelle Forschung die anschließende Grußliste (16,1–24) als aufschlußreichen Hinweis auf die innere Verfassung der römischen Christengemeinde wertete, setzte sich inzwischen, angesichts auffälliger Unvereinbarkeiten, die Auffassung durch, daß sich darin das Fragment eines an die Gemeinde von Ephesus gerichteten Schreibens erhielt; Näheres dazu bei *Bornkamm*, a.a.O., 249. Eine literarkritische Erklärung des Spannungsverhältnisses, in welchem das zitierte

- Schlußwort des Römerbriefs zum „Proömium“ steht, schlägt *Schmithals* vor: Die theologische Anthropologie des Paulus, 10f.
- 19 Zu der auf den Gedanken der „apostolischen Signatur“ abgestellten These *Günter Kleins* äußert sich ebenso ausführlich wie kritisch *Kuss*, a.a.O., 196–199.
 - 20 *Grundmann*, Paulus, aus dem Volke Israel, Apostel der Völker, in: *Novum Testamentum* 4 (1960), 280.
 - 21 Zu den „Parteien in Korinth“ siehe *Lietzmann*, An die Korinther I/II, 6f. Zur Schwierigkeit einer verlässlichen Charakterisierung *Kuss*, a.a.O., 121f.
 - 22 Von der Erregung, in der diese Sätze herausgestoßen sind, vermittelt die Tatsache einen Eindruck, daß sogar das buchstäblich an den Haaren herbeigezogene Verbot, dem dreschenden Ochsen das Maul zu verbinden (Dtn 25,4), als Argumentationshilfe herhalten muß.
 - 23 Dazu mein Beitrag „Abschied und Ankunft. Religiöse Momente im Werk Franz Schuberts“, in: *Beiträge pädagogischer Arbeit* 23 (1979) 16–28; zu *Nietzsches* bekenntnishafter Aphorismensammlung „Der Wanderer und sein Schatten“ siehe die Ausführungen meines Nietzschebuchs „Gott ist tot“ – Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. München 1962, 207ff.
 - 24 Nach dem heutigen Forschungsstand stellt sich der Ablauf der Missionsreisen als eine Tätigkeit mit sich ständig verlagernden Schwerpunkten dar. Getragen von der Überzeugung, durch sein Berufungserlebnis zum „Heidenapostel“ bestimmt (Gal 1,16) und damit „Griechen wie Barbaren, Gebildeten wie Ungebildeten“ verpflichtet zu sein (Röm 1,4), kann sich Paulus zu keinem extensiven Arbeitsstil verstehen; vielmehr versucht er, von Provinz zu Provinz weiterziehend, Zentren zu bilden, von denen aus sich der Glaube, teilweise durch seine Mitbeteiligung, ausbreiten kann. Damaskus, Tarsus, Antiochia, Korinth und Ephesus werden zu solchen Missionszentren (*Dibelius*). Ein erster, noch begrenzter Anlauf, der schon von Damaskus aus gestartet wird und Paulus nach Syrien und Kilikien führt, nimmt mit der Flucht des verfolgten Apostels über die Stadtmauer (2 Kor 11,32) ein abruptes Ende. Der folgende Missionszug nach Zypern und dem südlichen Kleinasien – nach der Apostelgeschichte (13,4–14,28) die erste Missionsreise des Apostels überhaupt – scheint von Paulus (entgegen den Angaben des Lukas) erst nach dem Apostelkonvent und mit der Rückendeckung seiner Beschlüsse vom syrischen Antiochia aus angetreten worden zu sein (*Bornkamm*). Von dem schweren und für Paulus nicht befriedigend gelösten Konflikt mit Petrus (Gal 2,11–21) überschattet, gerät dieses Zentrum in der Folge mehr und mehr aus dem Blickfeld des Apostels – ohne deshalb, wie die Entstehung der meisten Evangelienchriften und die Tätigkeit des Märtyrerbischofs Ignatius beweisen, an Bedeutung zu verlieren –, der sich nunmehr der Arbeit großen Stils zuwendet und in neuer Begleitung zu einer weiteren Reise „quer durch Kleinasien“ (*Bornkamm*) aufbricht. Daß er mit ihr definitiv in den „Welthorizont“ eintritt, wird auch durch die wiederholten Versicherungen der Apostelgeschichte belegt, daß diese Reise, die zu den Gemeindegründungen in Galatien, Philippi, Thessalonike und Korinth führt, der besonderen Direktive des Gottesgeistes unterstand. Von überragender Bedeutung ist die in diesem Zug erfolgte Überfahrt nach Griechenland, die für Paulus, nach dem stilisierten Bericht der Apostelgeschichte von seiner Areopagrede (17,16–34) zu schließen, die entscheidende Konfrontation mit der hellenistischen Denkwelt bringt. Rätsel gibt der Forschung die Frage auf, was Paulus letztlich davon abhielt, seinem (Röm 1,13; 15,22 angedeuteten) Plan entsprechend von Thessalonike nach Rom weiterzureisen; noch schwieriger ist es für sie, die Mitteilung der Apostelgeschichte (18,18–22) von einer Rückkehr über Ephesus nach Jerusalem und Antiochia in ein überzeugendes Gesamtkonzept

einzubringen. Dagegen liegt die letzte, gemeinhin als „dritte“ gekennzeichnete Missionsreise, bei der Ephesus zum Zentrum einer weit ins Hinterland ausstrahlenden Tätigkeit wird, wieder in hellerem Licht, obwohl auch hier manches, wie die Notiz des Ersten Korintherbriefs über den von Paulus bestandenen „Tierkampf“ (15,32), unklar bleibt. Von Ephesus, das er nach einem von heidnischen Devotionalienproduzenten gegen ihn inszenierten Tumult verläßt, begibt sich Paulus über Makedonien nach Griechenland und, nach einem von düsteren Vorahnungen überschatteten Abschied (Apg 20,23ff; Röm 15,31), nach Jerusalem, um die für die in Not geratene „Urgemeinde“ bestimmte Kollekte abzuliefern. Die gute Absicht führt Paulus geradewegs ins Verhängnis. Anstatt von neuem zur Ausführung seines größten Plans, der über Rom hinaus buchstäblich bis an die Westgrenze der ihm bekannten Welt, also bis zu den „Säulen des Herkules“, geht, aufbrechen zu können, wird Paulus, vom Mißtrauen der so reich bedachten Gemeinde zu schmerzlichen Zugeständnissen genötigt (Apg 21,21–26), bei einem Besuch des Tempels beinahe gelyncht, im letzten Augenblick jedoch in Schutzhaft genommen und damit der römischen Justiz unterworfen, der er schließlich, wie auch die Apostelgeschichte durch die als Epilog stilisierte Abschiedsrede in Milet andeutet (*Dibelius*), zum Opfer fällt. So erreicht er, nach einer dramatischen Überfahrt, zwar doch noch sein großes Ziel: Rom, jedoch als der „Gefangene Christi“, der, wie nach allen Anzeichen zu folgern ist, sein von einem einzigartigen Leistungswillen getragenes Lebenswerk zuletzt als Leidender beschließt und, dem im Philipperbrief (1,23) gehegten Wunsch entsprechend, mit dem Martyrium krönt. Neue Rätsel gibt das Schweigen der Apostelgeschichte über das ihr (nach 20,24 und 21,13) bekannte Ende des Apostels auf, auch wenn man ihr Programm und ihre apologetische Absicht in Rechnung stellt (*Bornkamm*). Wie dieses Schweigen deuten auch andere Anzeichen darauf hin, daß Paulus, trotz der durch die deuteropaulinischen Schriften bezeugten Schulbildung, rasch an Einfluß verlor und, wenn auch nicht vergessen, so doch zum Anlaß jenes Unbehagens wurde, das seine Wirkungsgeschichte auf weite Strecken verschattete. So erscheint sein Zeugentod als Folge eines geistigen Martyriums, das zum Gesamtbild des Apostels nicht weniger hinzugehört als sein äußerer Leidensweg und sein gewaltsames Ende. Näheres dazu bei *Bornkamm* (48–120), der vor allem bei der Auflichtung der ephesinischen Wirksamkeit des Apostels Erstaunliches leistet.

- 25 Auch *Lietzmann* betont den plötzlichen Stimmungsumschlag: „Aber kaum sind die stolzen und bitteren Worte verhallt, so schlägt auch hier (wie Gal 4,12) die Stimmung um, und der Ton herzlichster Liebe drängt sich vor“: An die Korinther I/II, 21; dazu auch *Bornkamm*, Paulus, 173f.
- 26 Zur Erschließung dieses Ausdrucks siehe *Ernst Lohmeyer*, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon. Göttingen 1954, 186f; dazu auch meine Erklärung des Kolosser- und Philemonbriefs, 84f.
- 27 Dazu *Mußner*, Der Galaterbrief, 311ff.
- 28 Mit Recht bemerkt *Mußner*, daß die Anrede „Meine Kinder!“ nicht nur zum zentralen Bildgedanken überleitet, sondern auch „den fast sarkastischen und bitteren Ton der vorausgehenden Verse ändern will“ (a.a.O., 312).
- 29 Dazu *Kuss*, a.a.O., 128ff.
- 30 Auch in der Sicht des Römerbriefs hat die Frömmigkeit Abrahams ihren Schwerpunkt in seinem Glauben an die Verheißung, daß er „zum Vater vieler Völker bestimmt“ sei (4,16–21).
- 31 Dazu nochmals die Ausführungen zu dem von ihm vorgenommenen „Kategorienwechsel“ S. 173.

- 32 *Kierkegaard*, Einübung im Christentum I: Die Einladung § 1; dazu die Ausführungen meines Jesusbuchs „Der Helfer“, 262.
- 33 Die vollständige Stelle wurde S. 179f mitgeteilt.
- 34 *Gregor von Nazianz*, Oratio III, c. 54. Unter Berufung auf Forschungen *H. W. Schraeders* bemerkt *Erich Seeberg*, daß „Mani, der Mann, der sein Leben nach dem Bild des Paulus gestaltet hat“, das „Allen-alles-Werden“ geradezu zum Programm seiner Missionstätigkeit erhob, indem er sich den Persern als Perser, den Indern als Inder gegeben habe: Wer war Petrus? Paulus. Wer ist Christus? (46).
- 35 Dazu die eingehende Analyse bei *Güttgemanns* (a.a.O., 135ff); ferner die Untersuchung von *Walter Schmithals*, Die Gnosis in Korinth.
- 36 *Bornkamm*, a.a.O., 76f.
- 37 A.a.O., 77.
- 38 Dazu der Exkurs über die korinthischen „Parteien“ bei *Conzelmann*, Der erste Brief an die Korinther. Göttingen 1969, 47f.
- 39 *Käsemann*, Die Legitimität des Apostels, in: Das Paulusbild, 477f.
- 40 *Bornkamm*, a.a.O., 90.
- 41 *Conzelmann* (a.a.O., 309f), der darauf hinweist, daß sich keine der von den Autoren vertretenen Deutungen bruchlos mit dem Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefs zur Deckung bringen läßt. Eine Lösungsmöglichkeit zeichnet sich ab, wenn man die von *Hans von Soden* vertretene Auffassung, wonach sich die korinthischen Enthusiasten der Meinung hingaben, daß sie (im Sinn von 2 Tim 2,18) die Auferstehung schon vorweggenommen hätten, mit der Ansicht *Bultmanns* kombiniert, daß die Korinther zwar eine gnostizierende Auffassung der Auferstehungsfrage vertraten, von Paulus jedoch dahin mißverstanden worden seien, daß für sie mit dem Tod alles ins Nichts versinke.
- 42 Zur Deutung der Eingangsformel „Ich habe vom Herrn empfangen“ (11,23) *Seeberg*, Wer war Petrus? Paulus. Wer ist Christus? (35f). Auch für *Conzelmann* ordnet sich Paulus mit dieser Wendung „als Glied in eine Traditionskette ein“ (a.a.O., 230).
- 43 Bemerkenswertes sagt zur Ideologie der korinthischen Enthusiasten, wenngleich mit einer Tendenz zur Einseitigkeit, *Käsemann* in dem Kapitel „Für und wider eine Theologie der Auferstehung“ in seiner Kampfschrift „Der Ruf der Freiheit“. Tübingen 1968, 82–113.
- 44 So *Balthasar* in seinem Nachwort zur Taschenbuch-Ausgabe der von *Joseph Bernhart* geschaffenen Übersetzung: „Die Confessiones hätte er als Bischof nicht verfaßt, wenn er sich nicht gegen die Donatisten zu wehren gehabt hätte, die sein Vorleben ins Licht der Öffentlichkeit zogen, Ruhmsucht als das Motiv seines Übertritts erklärten und die Reinheit seines jetzigen Lebens anzweifeln“ (Augustinus, Bekenntnisse. Frankfurt/Hamburg 1955, 214). Ebenso *Pierre Courcelle* (Recherches sur les Confessions de S. Augustin. Paris 1953, 31); ähnlich auch *Walther von Löwenich* (Augustin, Leben und Werk. München/Hamburg 1962, 92); dagegen gibt *Bernhart* im Nachwort zur Originalausgabe seiner Übersetzung zu bedenken, daß man es nicht nötig habe, „den Ursprung des Werks, das ‚zu den ewigen Besitztümern der Menschheit gehört‘, aus einem Bedürfnis der Selbstverteidigung gegen Feinde und Übelredner zu erklären“, da es seine Entstehung dem Dank eines Geretteten verdanke (Augustinus, Confessiones. München 1960, 988f). Demgegenüber erklärt sich die Entstehung des Werkes für *Peter Brown* aus dem Bedürfnis des in der Lebensmitte Stehenden nach Selbstprüfung und Rückschau; so sei die „Niederschrift der ‚Bekenntnisse‘ eine Tat der Therapie“ (Der Heilige Augustinus. Verteidiger der Kirche und Erneuerer der Geistesgeschichte – Originaltitel: Augustine of Hippo, München 1975, 142f).

- 45 Dazu die Aufstellung der autobiographischen Stellen bei *Rigaux* (Paulus und seine Briefe, 172ff), die jedoch unbedingt um die Kategorie der „inneren Biographie“ ergänzt werden müßte.
- 46 Dazu die sorgfältig abwägenden, jedoch durch eine letzte Unschlüssigkeit gekennzeichneten Ausführungen bei *Kuss* (a.a.O., 148–161) und der durch eine kritischere Position gekennzeichnete Exkurs bei *Bornkamm* (a.a.O., 246–249).
- 47 *Bornkamm* wies auf die eminente Bedeutung dieses Katalogs für die Rekonstruktion der Lebensgeschichte des Apostels hin. Wie viele von den „in dem unheimlichen Leidenskatalog“ aufgestellten Daten in die Zeit seines mehrjährigen Aufenthalts in Ephesus fallen, sei zwar ungewiß, doch habe sich ein beträchtlicher Teil „sicher hier abgespielt“: a.a.O., 97f.
- 48 Eine instruktive Aufstellung bietet *Güttgemanns*, a.a.O., 94–97.
- 49 Auch *Schmithals* hebt auf dieses Problem mit der Bemerkung ab, daß Paulus, wenn er sich der „sein Apostelamt begründenden Vorzüge rühmen würde, an erster Stelle die Christusvision von Damaskus nennen müßte“: Die Gnosis in Korinth, 175.
- 50 Ebd.
- 51 So schon *Kierkegaard* in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ (S. II, A, § 2).
- 52 *Schmithals*, Die Gnosis in Korinth, 74f. Dazu auch nochmals die Ausführungen S. 50–54.
- 53 Zu dem von *Ernst Fuchs* eingeführten Begriff des „Sprachereignisses“ sei auf die Ausführungen meiner „Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik“ (311ff) verwiesen.
- 54 An die Absicht barocker Deckenfresken erinnernd vermittelt *Beethoven* hier die Suggestion, daß sich der alltägliche Existenzraum, zusammen mit dem Kultraum, in eine höhere Dimension hinein öffnet. Dem Stück – nach *Paul Bekker* der „Kern des Ganzen“ – gebührt auch nach dem Urteil *Adornos* „das Epitheton des Sprengenden“ (Verfremdetes Hauptwerk, in: Moments musicaux. Frankfurt/M. 1964, 177). Wie schon der amerikanische Beethoven-Biograph *Thayer* beobachtete, ereignet sich in ihm, symbolisiert durch die Umkehrung der Themen, eine Art mystischer Umschlag, durch den es „den Charakter aufstrebenden Verlangens nach der himmlischen Seeligkeit“ gewinnt (Ludwig van Beethovens Leben IV, Leipzig 1907, 347).
- 55 Nach *Seeberg*, a.a.O., 45f.
- 56 *Augustinus*, De doctrina christiana IV, c. 12f; dazu die formanalytische Würdigung der Stelle in meiner „Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik“, 214.
- 57 Keinesfalls kann man aus dem Gebrauch der dritten Person beim Bericht des Apostels über seine ekstatische Entrückung mit der Bornkamm-Schule (*Lührmann*) auf eine distanzierte Beurteilung dieser Erlebnisgehalte schließen. Angesichts der unbestreitbaren Tatsache, daß Paulus, gleichviel mit welchen frömmigkeitsgeschichtlichen Konsequenzen, Ekstatiker ist, müßte dieses Vorgehen, wie *Peter Stuhlmacher* mit Recht befürchtet, „zu einer verzerrten Paulusdarstellung führen“ (Das paulinische Evangelium, 77ff). So schwer die Mitteilung des Apostels mit der Schlüsselstelle des Galaterbriefs (1,15f) zusammenzubringen ist, bleiben die beiden Aussagereihen doch durch das Stichwort „Offenbarung“ (apokalypsis) aufeinander bezogen.
- 58 *Wrede*, Paulus, in: Das Paulusbild, 67.
- 59 *Wrede*, a.a.O., 35ff; *Holl*, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in: Das Paulusbild, 173ff.
- 60 Bezeichnend für die veränderte Argumentationslage ist der Umstand, daß Paulus in diesem Zusammenhang das Sein und Wirken Christi erstmals mit abstrakten Prädikatwörtern bestimmt, wie sie in der Folge in den „Ich-bin-Aussagen“ des Johannes-Evangeliums ihre Entsprechung finden werden; dazu die Untersuchung von

Eduard Schweizer, Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bilderreden. Göttingen 1965.

- 61 Dazu das Kapitel „Der Römerbrief als Testament des Paulus“ bei *Bornkamm*, a.a.O., 103–111.
- 62 Zu den Deutungsmöglichkeiten dieses „mit unüberbietbarem Sarkasmus“ hingeworfenen Wortes siehe *Mußner*, Der Galaterbrief, 363f.
- 63 Das lehrt ein Vergleich von Mt 23,4 mit der Großen Einladung Jesu (11,28).
- 64 Typisch ist dafür die auf dem Höhepunkt eines Streitgesprächs erfolgende Selbstaussage Jesu: „Noch ehe Abraham wurde, bin ich“ (8,58).
- 65 Dazu die eingehende Analyse des Kontextes bei *Güttgemanns*, Der leidende Apostel und sein Herr, 170–194.
- 66 Dazu die Ausführungen über die „Selbstbezeichnungen des Paulus“ bei *Rigaux*, Paulus und seine Briefe, 94ff.
- 67 Aus der Tatsache, daß Paulus den Gegnern zwar unlautere Absichten unterstellt, jedoch den Willen, Christus zu verkünden, nicht abspricht, folgert *Philipp Vielhauer*, daß diese sich wegen seines Prozesses von ihm distanzierten, der offensichtlich nicht die Missionsarbeit, sondern einen strafrechtlichen Tatbestand zum Anlaß gehabt habe. Doch damit wird nur eine neue Unbekannte in das ohnehin schon rätselhafte Bild der Gefangenschaft des Apostels eingeführt. Einfacher stellt sich die Sachlage bei der Annahme dar, daß Paulus, der doch nach seiner ausdrücklichen Versicherung „um Christi willen im Gefängnis“ liegt (1,13), wegen seines außerordentlichen Missionserfolgs – angeblich die Ursache gesellschaftlicher Spannungen und Konflikte – verhaftet wurde und daß ihm seine Gegner, einer typischen Verhaltensweise „falscher Brüder“ gemäß, eben diesen Erfolg neiden; dazu *Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur. Berlin 1975, 163f.
- 68 Wie eine persönlich gehaltene Reprise der einleitenden Stellungnahme zu der zwiespältigen Verkündigung in Philippi wirkt die zum abschließenden Dankeswort rückleitende Bemerkung des Apostels, daß er gelernt habe, sich mit allem abzufinden, mit Sattsein ebenso wie mit Hungerleiden, mit Überfluß-Haben ebenso wie mit Bedürftigkeit; denn alles überstehe er in dem, der ihn gestärkt, Christus (4,11ff).
- 69 Dazu nochmals die Ausführungen S. 173.
- 70 Dazu auch die Ausführungen meiner Erklärung des Kolosser- und Philemonbriefs, 79–92.
- 71 So die Akademieabhandlung von *F. Bömer*, Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom I. Mainz 1960, 178.
- 72 So etwa *Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur, 196–200.
- 73 Selbst was die auf den Weltbezug abhebende Christologie des Kolosserbriefs anlangt, steht sie in wiederholter Entsprechung zu den Aussagen des fraglos originalen Paulusbriefs. So ist Christus auch für die Korintherbriefe der „Schöpfungs- und Erlösungsmittler“ (1 Kor 8,6), das „Ebenbild Gottes“ (2 Kor 4,4) und die „von den Herrschern dieses Äons“ nicht erkannte Gottesweisheit (1 Kor 1,30; 2,8): *Vielhauer*, a.a.O., 198.
- 74 Dazu nochmals die Ausführungen S. 47.
- 75 Näheres bei *Bernhard Lang*, Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt. Düsseldorf 1975, 95–100. Den paulinischen Weisheitsbegriff erarbeitete *H. Conzelmann* in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 69 (1972), 231–244.
- 76 *Dibelius*, An die Kolosser, Epheser, an Philemon. Tübingen 1953, 12–22.
- 77 Zur Vorstellung des stellvertretend nachvollzogenen Christusleidens siehe *Dibelius*, a.a.O., 22ff. Tatsächlich dürften zwei Gedankenkreise zur Entstehung dieser Vorstellung beigetragen haben: der Stellvertretungsgedanke, der Paulus außer in

seiner christologischen Grundform (nach Gal 6,2) auch in seiner zwischenmenschlichen Geltung bekannt war, und die Überzeugung von der sich in die Christentumsgeschichte hinein fortsetzenden Lebens- und Leidensgeschichte Jesu. Mit dem Bekenntnis, daß er mit seinen Leiden das an der Passion Christi noch Ausstehende „ergänze“, bringt Paulus sein Einbezogensein in diesen mystischen Fortgang des Passionsgeschehens zum Ausdruck. Näheres dazu in meiner le-Fort-Studie „Überredung zur Liebe“, 147ff.

- 78 Dazu die Ausführungen meiner Schrift „Der Sinn des Friedens“, 101–105. Zu der mit dem Epheserbrief aufgeworfenen Verfasserfrage siehe *Rudolf Schnackenburg*, Maßstab des Glaubens. Freiburg/Br. 1978, 102f.

SIEBTES KAPITEL: DIE DOKUMENTATION

- 1 Wenn Paulus im Zug seiner Reisen wiederholt frühere Gründungen aufsucht oder in seinen Briefen von geplanten (Röm 15,28), vereitelten (1 Thess 2,18) und bevorstehenden Besuchen spricht (2 Kor 13,4), hat das nicht nur „missionstechnische“ Gründe; vielmehr muß als zentrale Motivation sein Wille zu bleibender Verbundenheit in Rechnung gestellt werden.
- 2 Dazu *Rigaux*, Paulus und seine Briefe, 141–203; *Kuss*, 77–87; *Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur, 56–70. Da die in der gegenwärtigen Diskussion stark favorisierte These, das (zu kanonischem Ansehen gelangte) Alte Testament sei die „Bibel“ der Urchristenheit gewesen, geeignet ist, die Originalität des Prozesses, der zur Entstehung der neutestamentlichen Schriften führte, in Zweifel zu ziehen, so daß allenfalls noch an eine imitatorische Leistung gedacht werden könnte, sei mit Nachdruck auf den Unterschied in der literarischen Physiognomie der beiden Testamente hingewiesen. Anders als das Alte Testament kennt das Neue weder ein wirkliches Gegenstück zum „Gesetz“ noch zu den „Propheten“ oder gar zum Buch der Psalmen, während es sein spezifisches Profil durch jene Schriften gewinnt, zu denen ihm das Alte wie im Fall der Evangelien keine oder wie in dem der Gemeinde- und Lehrbriefe, abgesehen von dem homilieartigen „Brief des Jeremia“ an die nach Babylon Verschleppten (Bar 6,1–72), kaum Vorbilder bot. Außerdem spricht vieles dafür, daß die älteste Christenheit, wie einige Zitationsformeln erkennen lassen, die alttestamentlichen Aussagen vorwiegend als das „Wort“, nicht als die „Schrift“ Gottes verstand.
- 3 *Overbeck*, Über die Anfänge der patristischen Literatur, 19.
- 4 *Deissmann*, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tübingen 1923, 194ff; dazu auch die Würdigung bei *Kuss*, a.a.O., 79f.
- 5 Wesentliche Beiträge leisteten dazu *Dibelius*, Geschichte der urchristlichen Literatur II. Berlin/Leipzig 1926, 9–32; *Wendland*, Die urchristlichen Literaturformen. Tübingen 1912, 342–381; *Roller*, Das Formular der paulinischen Briefe. Stuttgart 1933; die von *Rigaux* (a.a.O., 168) aufgeführten Beiträge von *Eschlimann* und *Lohmeyer*.
- 6 *Lohmeyer*, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, 174.
- 7 *Rigaux*, Paulus und seine Briefe, 170.
- 8 Ebd.
- 9 *Lietzmann*, Paulus, in: Das Paulusbild, 390f.
- 10 *Bornkamm*, Paulus, 21.
- 11 *Lietzmann*, a.a.O., 390.

- 12 Ausführlich geht *Schmithals* auf den Vorwurf der korinthischen Gegner ein: Die Gnosis in Korinth, 142–145.
- 13 *Güttgemanns*, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Göttingen 1970, 112; dazu *Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur, 63.
- 14 Ähnlich 2 Kor 2,14–18.
- 15 So übersetzt *Buber* etwa in seinen mit dem Titelwort „Gottesfinsternis“ überschriebenen Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, in: Werke I. München/Heidelberg 1962, 572.
- 16 *Kuss* (a.a.O., 84) unter Bezugnahme auf *E. Reuß* (Die Geschichte der heiligen Schriften, Neues Testament. Braunschweig 1887), für den der „Mangel an klassischer Korrektheit und rhetorischer Rundung . . . durch den Reichtum der Sprache und die Fülle des Ausdrucks“ mehr als ersetzt wird (71).
- 17 Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* III, c. 7.
- 18 Johannes Chrysostomus, Kommentar zum Römerbrief I, 1.
- 19 Dazu nochmals die Ausführungen zu diesem Motivwort S. 160–163; ferner der wichtige Hinweis *Bornkamms*, demzufolge die Briefe für Paulus „Gelegenheits-, ja oft genug Verlegenheitsschreiben (sind), vom Verfasser selbst oft als Notbehelf empfunden, unzureichender Ersatz für eine durch die äußere Trennung im Augenblick verhinderte, nicht mehr oder noch nicht mögliche persönliche Begegnung“ (Paulus, 20).
- 20 Dazu *Käsemann*, Die Legitimität des Apostels, in: Das Paulusbild, 476f.
- 21 Auch dazu nochmals die einschlägigen Ausführungen S. 163–169.
- 22 Dazu *Lietzmann*, An die Korinther I/II, 146f.
- 23 *Kuss*, a.a.O., 150f; *Lietzmann*, a.a.O., 143.
- 24 Dazu der Exkurs bei *Lietzmann*, a.a.O., 68–71; ferner *Schmithals*, Die Gnosis in Korinth (138–142), sowie *Ronald A. Nox*, Christliches Schwärmertum (Originaltitel: Enthusiasm). Köln 1957, 21–35.
- 25 Daß der ekstatische Fluch dem „Christos kata sarka“ gegolten hat, macht *Schmithals* deutlich, der die Stelle zugleich in einen größeren religionsgeschichtlichen Kontext stellt: Die Gnosis in Korinth, 48f.
- 26 Stellenangabe bei *Schmithals*, a.a.O., 141, Anm. 2.
- 27 *Knox*, Christliches Schwärmertum, 26f.
- 28 *Augustinus*, In Ioannem, tract. 7,8; dazu der Augustinus-Beitrag *Joseph Bernharts*, in: Gestalten christlicher Spiritualität. Würzburg 1969, 40f.
- 29 Dazu die eindringliche Analyse bei *Güttgemanns*, Der leidende Apostel und sein Herr, 142–154.
- 30 Gerade die „Schwäche“ des Mediums erfordert diese Rezeptionsleistung, derzufolge die Aussage dem Rezipienten nur in dem Maß verständlich wird, wie er sie sich selber zuspricht. Dazu meine wiederholten Hinweise auf das Wechselverhältnis von Reden und Verstehen, demzufolge die Aussage im Interesse ihrer Verständlichkeit von einem Akt antizipierender Rezeption begleitet sein muß, so wie umgekehrt im angenommenen Fall die Rezeption, wenn sie voll gelingen soll, mit einer hypothetischen Artikulation des Gesagten verbunden sein muß.
- 31 *Lévi-Strauss*, Strukturelle Anthropologie (Originaltitel: Anthropologie structurale). Frankfurt/M. 1967, 74; dazu *Günther Schiwy*, Der französische Strukturalismus, Reinbek 1969, 46f; dazu auch die Hinweise meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik, 509.
- 32 *Käsemann*, Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit, in: Paulinische Perspektiven, 211–236.

- 33 Stellenangabe bei *Ebeling*, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1965, 145. Daß auch *Lessing* an Wahrheitserfahrungen denkt, wie sie von den ersten Christen vor Abfassung und Verbreitung der neutestamentlichen Schriften gemacht wurden, betont *Pons* in seinem S. 303, Anm. 37, angeführten Aufsatz.
- 34 Ebd.
- 35 Ebd. Demgemäß kann für *Ebeling* vom Evangelium, wenn „in strenger Ausschließlichkeit“ gesprochen wird, nur im Sinne „der christlichen Verkündigung die Rede“ sein, die allerdings „an den biblischen Text als ihr maßgebendes Zeugnis gewiesen ist“ (ebd.).
- 36 *Benjamin*, Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Frankfurt/M. 1961, 148–184.
- 37 Dazu die Ausführungen von *Bornkamm*, der darin den Ansatz zur Sammlung der Paulusbriefe zu erblicken scheint: Paulus, 18ff.
- 38 Dazu die Ausführungen von *Lietzmann* (An die Korinther I/II, 23), der sich seinerseits auf *Deißmann* (Licht vom Osten, 256) stützt. Danach verwendet Paulus eine magische Formel, welche die Auslieferung des Verurteilten an den als Totendämon gedachten Satan zum Ziel hat.
- 39 *Schmithals*, Die Gnosis in Korinth, 28f.
- 40 Von einer „eigenartigen Nähe“ des Galaterbriefs zu den mit „Tränenbrief“ bezeichneten Passagen des Zweiten Korintherbriefs, die sich auf Tonfall, Inhalt und Vokabular erstrecken, spricht *Mußner* in seinem Galaterkommentar (a.a.O., 11).
- 41 *Bornkamm*, Paulus, 20.
- 42 Stellenangabe S. 207. Mit vollem Recht polemisierte *Kuss* im weiteren Kontext dieser Stelle – wie neuerdings auch *Walter Jens* – gegen jene Übersetzungen, die sich „im Interesse des Normallesers um einen Ausgleich ‚um jeden Preis‘ bemühen“, anstatt wenigstens einen andeutungsweisen Eindruck von der Unzulänglichkeit des Originals, diesen oftmals „gehackten, grimmig hingeworfenen Satzbrocken“ (*Lietzmann*), zu vermitteln: Paulus, 151.
- 43 *Rosenzweig*, Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, 89.
- 44 *J. Derrida*, Grammatologie. Frankfurt/M. 1974, 393.
- 45 *Overbeck*, Über die Anfänge der patristischen Literatur, 21f.
- 46 Zur inhaltlichen Bedeutung der Stelle sei auf *Bornkamm* (a.a.O., 30f) verwiesen.
- 47 Dazu *Bornkamm*, a.a.O., 105; ferner *Bultmann*, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Göttingen 1910.
- 48 Näheres dazu in der maßgeblichen Untersuchung von *Johannes Weiß*, Beiträge zur paulinischen Rhetorik. Göttingen 1897, 165ff; dazu ferner *Joachim Jeremias*, Chiasmus in den Paulusbriefen, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 49 (1958), 139–156. Könnte man im Blick auf die Tatsache, daß Paulus chiastische Wendungen bisweilen innerhalb ein und desselben Satzes verwendet, mit *Vielhauer* (Geschichte der urchristlichen Literatur, 68) dazu neigen, den Chiasmus den Stileigentümlichkeiten der mündlichen Rede zuzuordnen, so erscheint das im Blick auf den von *Jeremias* geführten Nachweis, daß auch größere Textabschnitte chiastisch organisiert sind, ausgeschlossen. Hier ist unverkennbar ein literarisches Gestaltungsprinzip am Werk; dazu auch *Rigaux*, Paulus und seine Briefe, 180.
- 49 *Dibelius*, An die Kolosser, Epheser, an Philemon, 5f.
- 50 Näheres dazu im übernächsten Abschnitt.
- 51 *Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur, 69f. In der Frage des Kolosser-Hymnus wird man der These einer vorpaulinischen Herkunft im Hinblick darauf zustimmen können, daß der Text schon von sich aus auf sein „Vorbild“ im Weisheitsbuch (7,26) zurückweist.

- 52 *Vielhauer*, a.a.O., 68.
- 53 *Nietzsche*, *Ecce homo*. Warum ich so gute Bücher schreibe: Genealogie der Moral; dazu mein Beitrag „Das Desiderat einer Nietzsche-Hermeneutik“, in: *Nietzsche-Studien IX*. Berlin/New York 1980, 1–37.
- 54 Dazu *Rigaux*, *Paulus und seine Briefe*, 164–172; ferner *Vielhauer*, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 64ff.
- 55 Der souveräne Umgang mit der Konvention macht sich schon darin geltend, daß Paulus im Präskript anstelle der jüdischen Grußformel „Barmherzigkeit und Friede“ die Wendung „Gnade und Friede“ (1 Thess 1,1) meist mit dem Zusatz „von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus“ gebraucht.
- 56 Nach dem Urteil *Bornkamms* kann der Römerbrief trotz der dominierenden Tendenz zur theologischen Theoriebildung doch keinesfalls als „ein zeitloser theologischer Traktat“ angesehen werden: Paulus, 110.
- 57 *Bornkamm*, Paulus, 136.
- 58 Dazu nochmals die Ausführungen S. 32–37; 49–56.
- 59 *Vögtle*, *Die Tugend- und Lasterkataloge exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht*. Münster 1936; dazu auch *Rigaux*, *Paulus und seine Briefe*, 200f; ferner *Vielhauer*, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 49–57, 86f.
- 60 Nach *Vielhauer* (a.a.O., 86f) ist die Thessalonicher-Paränese, in die ein apokalyptisches Lehrstück einbezogen ist (4,13–18), auch ein gutes Beispiel dafür, wie heterogen Motive an übergreifende Strukturen angeglichen werden.
- 61 Nach *Kuss* (Paulus, 304), der auch über die Herkunft dieses *Aperçus* berichtet; dazu auch seine thematischen Ausführungen (a.a.O., 229ff; 235ff); ferner *Dassmann*, *Der Stachel im Fleisch*, 174–192.
- 62 Dazu das gleichnamige Kapitel bei *Käsemann*, *Paulinische Perspektiven*. Tübingen 1969, 237–285; ferner der von *G. Ebeling* verfaßte Artikel „Geist und Buchstabe“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart II*, Tübingen 1959, Sp. 1290–1296, sowie die thematischen Beiträge von *E. Kamlah* und *E. Schweizer*, in: *Evangelische Theologie* 14 (1954), 276–282; 15 (1955), 563–571.
- 63 Dazu *Kuss*, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater*, 34ff, sowie der Exkurs „Schrift und Schriftauslegung“, 49f.
- 64 Dazu nochmals das S. 160–169 Gesagte.
- 65 Daß das nicht ohne eine gewisse Überpointierung der Aussage, wie sie sich zunächst aus dem Kontext ergibt, möglich ist, versteht sich von selbst; doch sei ausdrücklich auf diese unvermeidliche Einseitigkeit hingewiesen.
- 66 *Kamlah*, *Buchstabe und Geist*. Die Bedeutung dieser Antithese für die alttestamentliche Exegese des Apostels Paulus, in: *Evangelische Theologie* 14 (1954), 276–282.
- 67 Dazu auch das Kapitel „Gramma und Pneuma“ in *Balthasars* *Theodramatik II/1: Der Mensch in Gott*. Einsiedeln 1976, 98–102.
- 68 Zur Frage, ob „Vorlage“ oder „Einlage“ *Vielhauer*, *Paulus und das Alte Testament*, in: *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*. Neunkirchen-Vluyn 1969, 33–62 (47).
- 69 Dazu die Erklärung von *Lietzmann*, *An die Korinther I/II*, 110ff.
- 70 So der *Nietzsche*-Aphorismus „Neue Kämpfe“, in: *Die fröhliche Wissenschaft III*, § 108.
- 71 *Lohmeyer*, *Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (von 1919) nach *Lietzmann*, *An die Korinther I/II*, 108f.
- 72 Dazu nochmals der in Anm. 62 genannte Lexikon-Artikel.
- 73 Dazu *Henri de Lubac*, *Der geistige Sinn der Schrift*. Einsiedeln 1952.
- 74 Literatur bei *Ebeling*, a.a.O., Sp. 1296.

- 75 Noch weniger geben die Paulusbriefe Anhaltspunkte dafür her, daß dieser Vorgang in einem inneren Bezug zur Konstituierung einer stabilen Gemeindeordnung und damit in einer Wechselwirkung mit einem sozialen Umschichtungsprozeß stand. Anders stellt sich diese Problematik dar, wenn man die Pastoralbriefe als authentische Zeugnisse der nach Paulus einsetzenden Interpretationsgeschichte wertet. Dann ist dieses Wechselverhältnis geradezu mit Händen zu greifen. Zu seiner vollständigen Ausleuchtung müßte vor allem der Konflikt des Apostels mit der Charismatikergruppe in Korinth untersucht werden, in der sich die (auch von Apg 2,43–47 und 4,32–37 bezeugte) Lebens- und Sprachanarchie der Urgemeinde bis in die Zeit der Hierarchiebildung hinein erhalten zu haben scheint. Auf die hohe Bedeutung, die dem „Prozeß der Schriftwerdung“ zukommt, macht auch *Ferdinand Hahn* in seinem Beitrag „Die Heilige Schrift als älteste christliche Tradition und als Kanon“ aufmerksam, in: *Evangelische Theologie* 40 (1980), 456–466.
- 76 *Bekker*, Beethoven, Berlin 1912, 264f. Nach *Bekker* nimmt die als Chorsymphonie angelegte Neunte eine Sonderstellung ein, die eine lineare Zuordnung zu den vorangehenden Symphonien nicht erlaubt.
- 77 Nach *Kuss*, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater, 251, und *Bornkamm*, Paulus, 103–111.
- 78 Zum Fortgang dieser Wirkungsgeschichte *Mußner*, Der Galaterbrief, 30ff.
- 79 *Bornkamm*, a.a.O., 103; 110.
- 80 *Dibelius*, Geschichte der urchristlichen Literatur II: Apostolisches und Nachapostolisches. Berlin/Leipzig 1926, 24.
- 81 Eine vergleichende Darstellung bietet *Bornkamm*, a.a.O., 108f.
- 82 Am auffälligsten in der dafür besonders signifikanten Dichtung *Ernesto Cardenas*.
- 83 Dazu mein Beitrag „Theologischer Kategorienwechsel“, in: *Theologische Revue* 72 (1976), Sp. 441–450. Zum Thema der „Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur“ sei auf die titelgleiche Publikation verwiesen, die gleichzeitig mit dieser Studie im Rahmen der Salzburger Universitätsreden erscheint (Salzburg 1981).
- 84 Näheres in meinem S. 295, Anm. 26, angeführten Beitrag.
- 85 Dazu mein gleichnamiger Beitrag in: *Theologie im Rundfunk*. Freiburg/Br. 1968, 3–24; ferner mein Beitrag „Veränderung durch Interpretation und Reproduktion. Überlegungen zur strukturgerechten Medienverwendung“, in: *Kommunikation im Wandel der Gesellschaft*. Düsseldorf 1980, 37–43.
- 86 Im Bewußtsein dieser Problematik bestimmt *Schmithals* die mit dem Römerbrief verfolgte Absicht dahin: „Die immer noch verhinderte mündliche Predigt wird durch die schriftliche der gewichtigen Epistel an die Römer vorläufig ersetzt“: Die theologische Anthropologie des Paulus, 11.
- 87 Von einer „Theologie in Briefen“ spricht auch eine Kapitelüberschrift des Paulusbuchs von *Ben-Chorin* (a.a.O., 90).

ACHTES KAPITEL: DAS VERMÄCHTNIS

- 1 Näheres dazu in dem großartigen Kapitel über die „Fremdheit des Apostels“ des Paulusbuchs von *Kuss* (282–305).
- 2 *Ben-Chorin*, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht. München 1970; dazu der Überblick von *Wilhelm Dantine*, Jesus von Nazareth in der gegenwärtigen Diskussion. Gütersloh 1974, 30–41.
- 3 Näheres dazu in meiner Untersuchung „Religiöse Sprachbarrieren“, 84–89.

- 4 Kuss, Paulus, 270.
- 5 Kuss, a.a.O., 277f.
- 6 Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft V, § 382.
- 7 Kuss, a.a.O., 278f.
- 8 Die von Büchmann veranstaltete Sammlung „Geflügelte Worte“ entnimmt mehr als fünfzig derartige Wendungen den Paulusbriefen (Ausgabe Elster, Stuttgart 1977, 69–75).
- 9 Mit dem Titel „Urteilt selbst“, den Kierkegaard für die zweite posthum erschienene Folge seiner Schrift „Zur Selbstprüfung“ (1851) wählte, griff er erneut auf eine paulinische Wendung (2 Kor 13,5) zurück.
- 10 Für das von Anselm von Canterbury ausgegebene Leitwort der Hochscholastik findet sich die unmittelbare Bezugsstelle in dem Satz des Johanneskommentars: „Willst du zur Einsicht gelangen, glaube!“ (29,6f); das augustinische „Cogito“ findet Henri Marrou in „De libero arbitrio“ (II, 3), „De Trinitate“ (X, 10) und in „De Civitate Dei“ (XI, 26): Augustinus, Reinbek 1958, 84ff.
- 11 Dazu Mußner, Petrus und Paulus – Pole der Einheit. Freiburg/Br. 1976, 82ff.
- 12 Chr. Burchardt, Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas’ Darstellung der Frühzeit des Paulus, Göttingen 1970, 87–136.
- 13 Dazu nochmals die Ausführungen S. 23–37.
- 14 Nach Burchardt, a. a. O., 128.
- 15 In seinem Paulusbuch dekretiert Bornkamm geradezu, daß die im Galaterzeugnis angesprochene Offenbarung „einen anderen Sinn haben“ müsse (44).
- 16 Dazu Bornkamm, a.a.O., 151–155.
- 17 Näheres dazu in meiner Untersuchung „Religiöse Sprachbarrieren“, 178–185.
- 18 Nachdem es in den Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg den Anschein hatte, als wolle sich die ekklesiologische Reflexion und Spiritualität auf dieses Motiv festlegen, flaute das Interesse daran bald nach Erscheinen der Enzyklika „Mystici Corporis“ (vom 29. Juni 1943) fühlbar ab, so daß es verständlich war, daß das Zweite Vatikanum mit dem von ihm favorisierten Bild vom pilgernden Gottesvolk einen anderen Weg einschlug, der sich eher am Hebräerbrief als an den originalen Paulusbriefen orientierte.
- 19 Guardini, Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments. Würzburg 1940, 72.
- 20 Näheres dazu in meiner Schrift „Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis“. Paderborn 1979, 65–80.
- 21 Nietzsche, Zarathustra I: Von der schenkenden Tugend, § 3.
- 22 Kuss, a.a.O., 455.
- 23 Bornkamm, Paulus, 170.
- 24 Einen ebenso knappen wie sachkundigen und wohlabgewogenen Überblick bietet Bornkamm in seinem Exkurs über „Echte und unechte Paulusbriefe“, in: Paulus, 245f.
- 25 Zu dieser kontrovers gedeuteten Stelle, die auf jeden Fall aber beweist, daß zur Zeit ihrer Entstehung bereits eine Sammlung von Paulusbriefen vorlag: Mußner, Petrus und Paulus, 64f; ferner Kuss, a.a.O., 232f, und Dassmann, Der Stachel im Fleisch, 119–123.
- 26 Bibliographische Angabe S. 284.
- 27 Auf diesen Paradigmen- und Kategorienwechsel machte vor allem Wolfhart Pannenberg in wiederholten Hinweisen aufmerksam; dazu sein Beitrag „Die Gottesidee des hohen Mittelalters“, in: Der Gottesgedanke im Abendland, hrsg. von Albert Schaefer. Stuttgart 1964, 21–34; ferner die Ausführungen meiner Schrift

- „Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik“. München 1972, 31; 39f.
- 28 Nähere Angaben bei *Dassmann*, *Der Stachel im Fleisch*, 176–192.
- 29 Seinen Ausdruck fand dieses umfassende Entfremdungserlebnis vor allem im spätantiken Schicksalsglauben, der zu einer Verdüsterung des allgemeinen Lebensgefühls führte; dazu *Bultmann*, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Reinbek 1962, 138f.
- 30 Als Beleg kommt vor allem eine Sequenz in Betracht, „die sich fast gleichlautend, doch ohne ersichtliche Abhängigkeit bei Theophilus, Novatian und Minucius Felix findet und für die Entstehung der negativen Theologie mit der ihr eigenen Sprachwelt von ausschlaggebender Bedeutung wurde“: Religiöse Sprachbarrieren, 175. Eine Steigerung bringt allenfalls noch die hymnische Anrufung Gottes bei Gregor von Nazianz: „Unbenannt du allein; denn du schaffst jede Benennung. Unbekannt du allein; denn du schaffst jede Einsicht!“ (a.a.O., 138).
- 31 *Kuss*, a.a.O., 303.
- 32 *Kuss*, a.a.O., 307.
- 33 *Dassmann*, a.a.O., 167.
- 34 Dazu *Dassmann*, a.a.O., 158–173.
- 35 *Dassmann*, a.a.O., 222–260. In diesem Zusammenhang ist auch an die Bemerkung *Karl Holl*s zu erinnern, daß Kleinasien dem Apostel dadurch „mit dem schwärzesten Undank“ gelohnt habe, daß nicht einmal mehr sein Name von den maßgeblichen Schriftstellern dieses Bereichs erwähnt wurde: Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in: *Das Paulusbild*, 176ff.
- 36 *Dassmann*, a.a.O., 223–231.
- 37 Nach *Dassmann*, a.a.O., 236.
- 38 *Schweitzer*, *Paulinische Forschung*, in: *Das Paulusbild*, 122.
- 39 *Dassmann*, a.a.O., 259.
- 40 *Ad Autolycum* 3,14 – nach *Dassmann*, a.a.O., 252.
- 41 *Kuss*, a.a.O., 437ff.
- 42 Von gegensätzlichen Ausgangspunkten her kommen *Mußner* und *Vielhauer* zu dem Ergebnis, daß es mißverständene und radikalisierte „paulinische Losungen“ sind, gegen die der Jakobusbrief angeht: *Mußner*, *Petrus und Paulus*, 115–118; *Vielhauer*, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 574ff.
- 43 Zum Folgenden *Kuss*, *Paulus*, 229ff.
- 44 Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang vor allem die von *Hans Merklein* entwickelte Hypothese zur Verfasserfrage des Epheserbriefs: Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief. München 1973; dazu auch die Ausführungen *Rudolf Schnackenburgs* zum Thema „Der Epheserbrief im heutigen Horizont“, in: *Maßstab des Glaubens*, 155–175.
- 45 Zum Folgenden nochmals die (S. 316, Anm. 12) angeführte Untersuchung von *Burchardt*, *Der dreizehnte Zeuge*, sowie die einschlägigen Passagen in den Paulusbüchern von *Kuss* (a.a.O., 31–34; 230f) und *Bornkamm* (a.a.O., 12ff); ferner die forschungsgeschichtliche Einführung zur Untersuchung von *Volker Stolle*, *Der Zeuge als Angeklagter*. Stuttgart 1973, 11–31.
- 46 Besonders problematisch stellt sich die Quellenlage für die Schilderung des frühen Paulus dar; denn was Lukas „zur Verfügung stand, war wenig genug, kam nicht aus erster Hand, soweit es nicht überhaupt legendär war, und verdankte sein Überleben nicht dem Interesse an, sondern dem Streit um Paulus“ (*Burchardt*, a.a.O., 173).
- 47 *Burchardt*, a.a.O., 129.
- 48 *Burchardt*, a.a.O., 176.

- 49 Dazu die Ausführungen meiner Untersuchung „Religiöse Sprachbarrieren“, 158.
- 50 Literaturhinweise zu dieser Stelle bei *Burchardt*, a.a.O., 179.
- 51 Dazu *Kuss*, a.a.O., 230ff.
- 52 Dazu *Lohfink*, Paulus vor Damaskus, 85–89.
- 53 Dazu insbesondere die Ausführungen von *Kuss*, a.a.O., 273ff (mit ausführlicher Literaturangabe).
- 54 Dazu der Artikel „Apostel“ (biblisch) von *E. M. Kredel*, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe I. München 1962, 61–67; ferner *Holl*, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde.
- 55 Dazu *Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur, 210f.
- 56 Dazu *Richard Reitzenstein*, Paulus als Pneumatiker (von 1910), in: Das Paulusbild, 246–304.
- 57 Dazu nochmals die Ausführungen und Literaturhinweise S. 134.
- 58 Die beste Erklärung für dieses sonst nicht nachweisbare „Herrenwort“ dürfte *Kuss* (a.a.O., 93, Anm. 1) gegeben haben.
- 59 Zu dieser in der Frage der konkreten Veranlassung noch immer nicht voll geklärten Stelle *Lietzmann*, An die Korinther I/II, 104ff.

NEUNTES KAPITEL: DIE ANFRAGEN

- 1 *Bloch*, Differenzierungen im Begriff Fortschritt. Berlin 1950, 5; *Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft III, § 125.
- 2 Auf den Ernst dieser Bedrohung hat *Bornkamm* mit dem Hinweis aufmerksam gemacht, daß die judaistischen Propagandisten nicht nur die Heilsverkündigung des Apostels in Frage stellen, sondern ihre Forderungen „mit bestimmten aus dem Gestirnkult stammenden Vorstellungen von kosmischen Mächten verflochten“, so daß sie im Endeffekt einem halbmythischen Christentum das Wort redeten: Paulus, 98.
- 3 So das Wort „Noch ehe Abraham wurde, bin ich“ (Joh 8,58) oder die Aussage „Ich und der Vater sind eins“ (10,30).
- 4 Dazu mein Beitrag „Die Anwesenheit des Heils“, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 148 (1968), 129–144.
- 5 Dazu *W. Kern*, Die antizipierte Entideologisierung oder Die „Weltelemente des Galater- und Kolosserbriefs heute“, in: ZKTh 96 (1974) 185–216.
- 6 *Nietzsche*, Der Antichrist, § 29.
- 7 A.a.O., § 42.
- 8 Zur Pauluskritik *Nietzsches* siehe auch *Kuss*, Paulus, 268f.
- 9 Es legt sich um so mehr nah, diesen Tatbestand mit der von *Willi Marxsen* eingeführten Formel anzusprechen, als sich diese ihrerseits als eine der effektivsten Innovationen der Gegenwartstheologie erweist: Die Sache Jesu geht weiter. Gütersloh 1976 (GTB 112).
- 10 Daß es sich bei dieser Überordnung der Predigt über die Taufspendung um eine eher taktische Prioritätenfolge handelt, zeigt schon ein Blick auf die Würdigung der Hauptsakramente Taufe und Eucharistie (Röm 6,3ff; 1 Kor 11,23–29). Insofern gibt die Stelle keineswegs zu verstehen, „wie gering Paulus im tiefsten Grunde die liturgische Handlung wertet“, auch wenn er nicht daran denke, „die Wirksamkeit der Sakramente zu leugnen“: *Lietzmann*, An die Korinther I/II, 9.
- 11 Dazu das vorzüglich orientierende Werk von *Walter Kern*, Disput um Jesus und um Kirche (Innsbruck–Wien–München 1980), das außerdem in dem Kapitel „Christolo-

- gie von innen und die historische Jesusfrage“ (73–87) auf mein alternatives Konzept aufmerksam macht.
- 12 Der wegweisende Vortrag, den *Käsemann* auf der Tagung der Alten Marburger am 20. Oktober 1953 in Jungenheim hielt, stand unter dem Thema „Das Problem des historischen Jesus“; Näheres dazu in meinem Beitrag „Postkarte genügt nicht“. Auf der Suche nach Alternativen zur historisch-kritischen Methode“ (bibliographische Angaben S. 287, Anm. 23).
 - 13 Eine sorgfältige Zusammenstellung der Deutungsmöglichkeiten gibt *Lietzmann*, An die Korinther I/II, 125f; dazu auch *Reitzenstein*, Paulus als Pneumatiker, in: Das Paulusbild, 287f. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß sich Paulus hier in ausdrücklicher Übereinstimmung mit dem lukanischen Herrenwort befindet: „Dann werdet ihr anfangen zu sagen: Wir haben doch mit dir gegessen und getrunken, und du hast auf unseren Straßen gelehrt. Er aber wird erwidern: Ich sage euch, ich weiß nicht, woher ihr seid. Weg von mir, ihr Übeltäter!“ (13,26f). In der Folge formuliert Lukas dann auch die Gegenthese mit dem Logion: „Es werden Tage kommen, da werdet ihr euch danach sehnen, auch nur einen von den Tagen des Menschensohns zu erleben; aber ihr werdet ihn nicht erleben!“ (17,22).
 - 14 Eine kritische Revision der darauf abzielenden Versuche aus älterer und neuerer Zeit bietet *Güttgemanns*, Der leidende Apostel und sein Herr, 351–359.
 - 15 Auf eindrucksvolle Weise weist das *Kern* in seiner Analyse der Entwürfe von *Walter Kasper* und *Karl Rahner* (Disput um Jesus und um Kirche, 53–72) nach.
 - 16 *Küng*, Christ sein. München 1976, 483–498; dazu mein Beitrag „Der Innenwert der Außenfront. Reflexionen zur Diskussion um Küngs ‚Christ sein‘“, in: Theologie der Gegenwart 21 (1978).
 - 17 *Küng*, Christ sein, 539. Auf Küngs eigene Einseitigkeiten verweist *Kern*, Disput um Jesus und um Kirche, 44–53; dazu ferner der von *Hans Urs von Balthasar* hrsg. Sammelband „Diskussion um Hans Küngs ‚Christ sein‘“. Freiburg/Br. 1976.
 - 18 Näheres dazu in meiner Schrift „Glaube nur! Gott verstehen lernen“. Freiburg/Br. 1980, 32f; 102.
 - 19 Dazu nochmals mein S. 229, Anm. 85, erwähnter Beitrag.
 - 20 *Schmithals*, Die Gnosis in Korinth, 155.
 - 21 Dazu nochmals die Ausführungen S. 169 und 208f.
 - 22 Daß sich die Gegner davon beeindruckt sahen, gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man sich vergegenwärtigt, daß sie aus dem „Reservat“ einer vom kirchlichen Entwicklungsgang überholten Sprachkultur entstammen und in der Auseinandersetzung mit Paulus erstmals mit den ihnen fernliegenden Möglichkeiten der schriftlichen Äußerung konfrontiert sind.
 - 23 Ein Beispiel für die „optische Kontrolle“ dürfte sich im Eingang des Ersten Korintherbriefs erhalten haben, wenn Paulus der Behauptung, er habe in Korinth niemand „außer Krispus und Gaius getauft“ (1,14), in Form eines Nachtrags hinzufügt: „Allerdings habe ich auch das Haus des Stephanas getauft; sonst aber wüßte ich nicht, daß ich noch jemand getauft hätte“ (ebd.); dazu *Lietzmann*, An die Korinther I/II, 8f.
 - 24 Am Ende seines Berichts „Zur Geschichte der Paulus-Forschung“ kommt *Bultmann* zu dem Ergebnis: „Ich denke, je mehr man sich den existentiellen Charakter des paulinischen Denkens klarmacht, desto mehr wird man wieder sehen, daß die weltgeschichtliche Bedeutung des Paulus nirgends anders als darin liegt, daß er Theologe war“ (Das Paulusbild, 337).
 - 25 Näheres dazu in den medienkritischen Ausführungen meiner Untersuchung „Religiöse Sprachbarrieren“, 334–341.

- 26 *Benjamin*, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, in: *Illuminationen*. Frankfurt/M. 1961, 148–184.
- 27 *Herbert Haag*, Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift, in: *Mysterium Salutis I: Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, 289–428; 440–462.
- 28 *Kierkegaard*, Die Krankheit zum Tode (Ausgabe *Richter* 1962), 42; die Stelle hat um so höheres Gewicht, als sie durch eine fast gleichlautende Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahr 1846 unterstrichen wird.
- 29 Von der Möglichkeit einer Texterklärung auf dem Weg der Rückübersetzung ins Aramäische macht die neutestamentliche Forschung seit der Jahrhundertwende Gebrauch. Die von *Dalman* und *Wellhausen* entwickelte Methode wurde von *Joachim Jeremias* erfolgreich auf dem Feld der Gleichnisforschung angewandt; doch beklagt ihr Fürsprecher gleichzeitig, daß „dieses Hilfsmittel noch kaum in seiner Bedeutung erkannt, geschweige denn systematisch ausgenutzt worden“ sei: *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen 1962, 21). Im Unterschied zu diesem philologischen Verfahren geht es im vorliegenden Zusammenhang um die Rückführung des Wortlauts in sein ursprüngliches Gesprochensein; der Ausdruck „Rückübersetzung“ wird somit in einem sprachtheoretischen Sinn verwendet.
- 30 Im zweiten Buch seiner Weisheitsschrift (*Idiota de sapientia*) entwickelt *Nikolaus von Kues*, gestützt auf die pseudo-dionysische Schrift „*De divinis nominibus*“ (IV, c. 8f), den Gedanken, daß „die ganze Gotteslehre in einer Kreisbahn beruhe“; dazu *Peter Mennicken*, *Nikolaus von Kues*. Leipzig 1932, 209.
- 31 Insofern läuft es auf ein komplettes Mißverständnis hinaus, wenn *Buber* in seiner Kampfschrift „*Zwei Glaubensweisen*“ (722ff; 771ff) ausgerechnet Paulus für die seiner Ansicht nach inferiore Glaubenshaltung der christlichen Pistis verantwortlich zu machen sucht; gerade bei Paulus ist die Struktur des jüdischen emuna-Glaubens evident.
- 32 *Bornkamm*, Paulus, 226f.
- 33 Bekanntlich würdigte *Kierkegaard* den Paulusverehrer Chrysostomus mit der Bemerkung, daß er nicht nur beredt gewesen sei, sondern „mit seiner ganzen Existenz... gestikuliert“ habe (*Tagebücher II*, Auswahl *Haecker* 1923, 225). Von Paulus selbst sagt ähnliches schon *Tertullian*, wenn er betont, daß sich in den Schicksalen der Apostel nur „ihre Ansichten“ widerspiegeln: *Scorpiace*, c. 15.
- 34 Während *Bornkamm* (a.a.O., 226) davon ausgeht, daß sich Paulus auf ein „apokryphes, sicher erst der nachösterlichen Gemeinde entstammendes Herrenwort“ bezieht, plädiert *E. von Dobschütz* dafür, daß die Wendung „mit einem Wort des Herrn“ (4,15) als Hinweis auf einen mystischen Offenbarungsempfang zu verstehen sei: *Die Thessalonicher-Briefe*. Göttingen 1909, 194. Doch ist diesem Lösungsvorschlag die Frage entgegenzuhalten, warum sich Paulus in diesem Fall nicht unmißverständlich ausdrückte und wie im Galaterbrief (1,15f) von einer ihm zuteil gewordenen „Offenbarung“ sprach.
- 35 *Kuss*, Paulus, 289.
- 36 *Ben-Chorin*, Paulus, 113.
- 37 *Nietzsche*, Nachlaß (*Der Wille zur Macht*), § 493. Eine „konstruktivistische“ Variante des Aphorismus bietet *Konrad Lorenz* mit dem Satz: „Wahrheit ist derjenige Irrtum, der sich als der beste Wegbereiter zum nächstkleineren erweist“: *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*. München 1977, 256.
- 38 An den ursprünglichen Sinn des Wortes Illusion, der soviel wie „Einspielung“ besagt, erinnert *Johan Huizinga* in seinem Werk „*Homo ludens*. Vom Ursprung der Kultur

im Spiel“. Reinbek 1956, 19. Auf das Faktum und die Funktion von Illusion im Denken Jesu und seiner Jüngergemeinde geht *Milan Machovec* (im Blick auf 1 Kor 15,51–55) ein: Jesus für Atheisten. Stuttgart–Berlin 1972, 111f.

- 39 In der Konsekution der Visionen des Propheten Amos zeichnet sich sogar die entgegengesetzte Tendenz einer Zurücknahme der anfänglich gewährten „Einspruchsfrist“ ab; dazu die Ausführungen meines Essays „Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung“. München/Freiburg/Br. 1971, 48ff.
- 40 Auf die Spannung, in der diese Stelle (und ihre Fortsetzung in 1,23) zu den beiden „Apokalypsen“ steht, verweist *Kuss* (a.a.O., 207, Anm. 1) unter Berufung auf die Studie von *Paul Hoffmann*, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (München 1966), wobei jedoch dem Gedanken einer „Selbstkorrektur“ zuwenig Raum gegeben wird.
- 41 Auf die Frage, wie sich die dem Christentum verbleibende Chance innerkirchlich, als Werdeziel der Glaubensgemeinschaft, darstellt, geht die dem Osterzeugnis des Apostels gewidmete Meditation „Paulus – der letzte Auferstehungszeuge“ ein, wenn sie (im Anschluß an Eph 4,13) den in der „gemeinsamen Erkenntnis des Gottessohns“ gipfelnden kognitiven Reifungsprozeß als das vorzüglichste dieser Ziele anspricht (64) und damit gerade auch dem christologischen Disput der Gegenwart seinen wahrheitsgeschichtlichen Stellenwert zuweist.

NACHWORT

- 1 Zur Abhebung sei an die Eingangsüberlegungen meines Jesusbuchs „Der Helfer“ erinnert, in denen umgekehrt, wie schon der Untertitel zu verstehen gibt, die Frage der „Vergegenwärtigung“ im Vordergrund stand (13–34).

Hinweis: Das Werk, das im Zusammenhang eines sprachtheoretischen Forschungsvorhabens steht, entstand während der Herbstmonate des Jahres 1980 in Form eines Tonbanddiktats, das weder Rückvergleiche noch Kontrollen erlaubte. Daraus erklären sich ebenso einige Wiederholungen, die jedoch klar von den sich aus der spiralenförmigen Gedankenführung ergebenden Reprise zu unterscheiden sind, wie die Unterschiede in der Wiedergabe der für den jeweiligen Zusammenhang stets neu übersetzten Schriftzitate, die bei der Drucklegung im Interesse der Erhaltung des Sprachflusses nur teilweise ausgeglichen wurden.

Für das Umschlagbild wurde das vom Verfasser aufgenommene Paulus-Mosaik aus der Erzbischöflichen Kapelle (Oratorio di Sant' Andrea) in Ravenna verwendet.

Dankbare Anerkennung gebührt Fräulein Magister Anna Maria Hauk für die schwierige Arbeit der Transskription; nicht minder herzlich sei den Herren Dr. Franz Josef Fuchs, Dipl. theol. Armin Kreiner und Magister Heinz-Otto Hellerer für hilfreiche Hinweise und tatkräftige Mitwirkung bei der Korrektur gedankt.

Register

I. STELLEN

1. Alttestamentliche Texte

Genesis	Weisheit
3,9 .. 286	7,26 .. 287
Exodus	Jesaja
34,33ff .. 99	7,9 .. 127
Deuteronomium	25,8 .. 190
25,4 .. 306	26,17f .. 184
30,14 .. 144	40,9f .. 31
Richter	52,15 .. 178
6,24 .. 287	58,6-12 .. 31
Nehemia	Jeremia
4,11 .. 188	1,5 .. 29
Psalmen	1,10 .. 29
8,7 .. 27	15,16 .. 31
19,5 .. 144	Ezechiel
119,30 .. 63	3,25 .. 31
119,105 .. 63	Hosea
Sprüche	13,14 .. 190
8,27-30 .. 201	Micha
8,32-36 .. 86	5,4 .. 287

2. Neutestamentliche Texte

Markus	Lukas
1,38 .. 204	8,21 .. 183
2,27 .. 109	10,18 .. 298
3,1-6 .. 109	11,20 .. 33,163
7,21ff .. 280	11,24ff .. 52
16,20 .. 158	11,33 .. 135
Mattäus	12,3 .. 214
10,7-11 .. 15	12,49 .. 291
11,28 .. 57, 86, 137	13,20parr .. 166
18,20 .. 55	13,26f .. 319
19,13parr .. 63	13,32f .. 179
19,20 .. 63	17,20 .. 273
23,4 .. 57, 137	17,22 .. 319
Lukas	22,26 .. 280
8,9-15 .. 250	24,40 .. 293

Johannes

8,58 .. 318
10,30 .. 318
20,18 .. 21
20,20 .. 293
20,24-27 .. 173, 293, 295

Apostelgeschichte

1,15-26 .. 39
1,22 .. 281
2,24 .. 38, 102
2,37 .. 147
2,43ff .. 314
4,32ff .. 276, 314
7,55f .. 40, 104, 106, 134
7,58f .. 106, 134
8,1 .. 106
9,1-19 .. 238, 249
9,2 .. 43, 66
9,8ff .. 35
9,10-19 .. 39
10,38 .. 179
10,40f .. 11, 107, 154
13,4-14,28 .. 306
13,8-12 .. 302
14,19f .. 292
16,6f .. 176, 180
16,16ff .. 302
16,25ff .. 302
17,16-34 .. 82, 306
17,23 .. 149
17,28 .. 149
17,30 .. 90
17,32ff .. 109, 116
18,1-11 .. 116
18,4-10 .. 292
18,9 .. 35
18,18-22 .. 306
19,11ff .. 302
20,17-38 .. 249
20,20f .. 250
20,23ff .. 306
20,31 .. 250
20,35 .. 35
21,13 .. 306
21,21-26 .. 306
22,6-16 .. 238, 249
22,22f .. 250
23,11 .. 35
26,12-18 .. 238, 249
26,24f .. 250

Apostelgeschichte

28,2-6 .. 302

Römer

1,1 .. 197, 251
1,3f .. 112, 218, 241
1,5 .. 117
1,7 .. 19, 93
1,13 .. 306
1,14 .. 15, 61, 175
1,16f .. 20, 73, 90, 222, 228
1,18-3,20 .. 230
1,20ff .. 92, 122, 165
1,28 .. 165
2,2 .. 120
2,5 .. 92
2,15 .. 99, 110, 122, 230
2,17-23 .. 217
2,25-29 .. 92, 223
3,7 .. 81
3,21f .. 230, 273
3,21-31 .. 218
3,23 .. 68, 100
3,26 .. 273
3,27f .. 73, 116, 237
4,25 .. 228
5,1-5 .. 128
5,3ff .. 106, 120, 292
5,9 .. 275
5,12-21 .. 99, 230
5,20 .. 63, 110
6,1f .. 63
6,1-5 .. 111
6,3-7 .. 65, 318
6,6 .. 236
6,7-11 .. 102
6,9f .. 29, 34, 89, 102, 120, 136
6,13f .. 166
6,15 .. 63
7,1-4 .. 63, 111
7,6 .. 166, 227
7,7 .. 63
7,7-11 .. 95
7,9ff .. 65
7,12 .. 64, 96
7,13 .. 96
7,15 .. 72
7,17 .. 74
7,17-20 .. 64
7,22 .. 236
7,23 .. 69, 110

Römer

7,24 .. 60, 72, 110, 169
 8,1-17 .. 218, 221
 8,2 .. 194
 8,14 .. 242
 8,15ff .. 291
 8,16 .. 95, 221
 8,17 .. 68
 8,18-30 .. 151
 8,19 .. 44, 105, 280
 8,19-22 .. 67, 292
 8,20 .. 60, 89
 8,21 .. 89
 8,22 .. 68, 121
 8,23 .. 68, 292
 8,24f .. 106
 8,26f .. 95, 121, 212, 230, 237
 8,28 .. 121
 8,29 .. 113
 8,32 .. 84
 8,34-39 .. 103, 120, 194, 300
 8,37 .. 103
 8,38f .. 73, 120, 228, 237
 9,1-11,36 .. 231
 9,16 .. 51
 10,8 .. 144
 10,9 .. 93, 117, 121, 123, 130, 142, 181
 10,10 .. 92
 10,12-15 .. 144
 10,14f .. 194, 202, 230
 10,17 .. 117f, 144
 10,18 .. 144
 11,13-18 .. 217
 11,13-24 .. 111, 166
 11,19-24 .. 217
 11,20 .. 124
 11,29 .. 111, 152, 260
 11,30 .. 111
 11,33-36 .. 144f, 228f, 237
 12,2 .. 166
 12,4ff .. 229
 12,5 .. 66, 113
 12,20 .. 236
 13,1-7 .. 280
 13,8ff .. 60, 229, 237
 13,11-14 .. 78, 133, 172
 14,1 .. 125
 14,1-23 .. 188
 14,7f .. 94, 141f

Römer

14,10 .. 94, 275
 14,17 .. 43, 124
 14,23 .. 101
 15,13 .. 124
 15,19 .. 177
 15,20 .. 177
 15,21 .. 178
 15,22 .. 178, 306
 15,23 .. 178
 15,23-26 .. 177
 15,24 .. 194, 281
 15,28 .. 311
 15,28-33 .. 177
 15,31 .. 306
 16,1-24 .. 305
 16,20 .. 50
I Korinther
 1,1iff .. 19, 178, 188, 197
 1,12f .. 188f, 238
 1,14 .. 319
 1,17 .. 169, 264
 1,18 .. 111, 267
 1,18-31 .. 218
 1,21 .. 109
 1,22-25 .. 82, 109, 158, 264
 1,25 .. 109
 1,26-30 .. 155
 1,30 .. 33, 36, 57, 78, 82, 194, 310
 2,1f .. 109, 197, 264, 267
 2,1-16 .. 15, 26
 2,3ff .. 70, 157, 206, 209, 302
 2,5ff .. 83, 158, 237
 2,6-16 .. 201, 302
 2,7 .. 109, 149, 209
 2,8 .. 26, 165, 310
 2,9 .. 26, 30, 149, 248
 2,10ff .. 30, 95
 2,10-16 .. 253
 2,11 .. 46
 2,15 .. 240
 2,16 .. 16
 3,1ff .. 132, 298
 3,4-7 .. 132, 189
 3,7 .. 15, 50
 3,10-13 .. 55, 115
 3,16f .. 115, 167
 3,21ff .. 94, 189, 241
 4,5 .. 92
 4,6 .. 132

1 Korinther

4,7 .. 61, 182
 4,9f .. 70, 166
 4,9-13 .. 172, 182
 4,12f .. 70, 72, 182, 236
 4,14ff .. 182
 4,20 .. 43
 4,21 .. 186
 5,3ff .. 16, 85, 214, 252
 5,6ff .. 166, 236
 5,12 .. 189
 6,2f .. 126
 6,4-7 .. 16, 132
 6,12 .. 64
 6,16 .. 113, 184
 6,17 .. 69, 113
 6,18f .. 184
 7,1 .. 19
 7,4 .. 69, 184
 7,5 .. 184
 7,6f .. 184
 7,9 .. 185
 7,10f .. 34, 85
 7,12 .. 85
 7,19 .. 100
 7,20ff .. 280
 7,25 .. 16
 7,29ff .. 68, 184f, 263
 7,31 .. 60, 263, 275
 7,33 .. 185
 7,40 .. 16
 8,5f .. 117, 310
 9,1ff .. 25f, 53, 101, 150, 171, 251, 292
 9,2-7 .. 178
 9,4-15 .. 15, 305f
 9,14ff .. 34, 143, 178
 9,16f .. 20, 31, 180, 182, 263
 9,19-23 .. 15, 179f
 9,20ff .. 15, 61, 71, 187
 9,24ff .. 136, 166
 10,1-11 .. 218
 10,23 .. 64
 11,20ff .. 189
 11,23ff .. 34, 85, 152, 190, 219, 253, 318
 11,26 .. 190, 219, 272
 12-14 .. 209
 12,2 .. 67, 127, 165, 234, 260
 12,3 .. 189, 209

1 Korinther

12,6 .. 93
 12,10 .. 86
 12,27 .. 66, 113, 138
 13 .. 218
 13,1 .. 236
 13,2 .. 236
 13,4-7 .. 137f
 13,8 .. 158
 13,9 .. 150
 13,12 .. 29, 105, 139
 13,13 .. 60, 125, 139, 236
 14,1 .. 209
 14,6ff .. 122, 166
 14,6-17 .. 252
 14,9 .. 122
 14,18f .. 210, 252
 14,23ff .. 116, 130, 209, 296
 14,33 .. 93
 15,1f .. 118, 123, 130
 15,3-7 .. 218
 15,4 .. 153
 15,8f .. 10, 21f, 26, 41, 155, 190, 221
 15,10 .. 22, 41, 75
 15,11 .. 123, 143
 15,12 .. 41, 189
 15,14 .. 123
 15,19 .. 277
 15,20-24 .. 104, 112, 124
 15,27 .. 221
 15,28 .. 27, 50, 60, 94f, 102, 112, 187, 190
 15,32 .. 166, 172, 306
 15,49 .. 221, 226
 15,51-55 .. 44, 274f
 15,53ff .. 27, 73, 105, 112, 124, 172, 190, 221
 15,57 .. 73, 124
 16,13 .. 133

2 Korinther

1,1 .. 197, 251
 1,3 .. 50, 93
 1,8f .. 134
 1,18ff .. 60
 1,24 .. 125f, 186, 255
 2,3f .. 130, 190, 254
 2,4-11 .. 208, 255
 2,13 .. 235
 2,14ff .. 69, 148, 166, 225
 3,1ff .. 53, 148, 166, 226

2 Korinther

3,4-18 .. 218
 3,6 .. 166, 224, 226, 236
 3,7 .. 225
 3,12 .. 135
 3,13ff .. 63
 3,14ff .. 99, 166, 225
 3,16f .. 26, 97f, 225, 241, 253
 3,18 .. 30, 102, 132, 150, 221, 225
 4,2ff .. 36, 78, 81, 135, 225, 260, 310
 4,5 .. 26
 4,6 .. 29, 35, 92, 104, 110, 150f, 166, 183
 4,7 .. 14, 47
 4,7-11 .. 53, 192
 4,8ff .. 70, 174f
 4,13f .. 110, 129, 142, 174, 197, 237, 242, 244
 4,16ff .. 70, 174, 192, 226, 260f
 5,1 .. 166
 5,1-4 .. 27, 44, 53, 61f, 105
 5,4 .. 79, 167, 221
 5,6-9 .. 105
 5,7 .. 118, 132, 135, 261
 5,10 .. 275
 5,12-15 .. 59, 79, 85, 103, 136, 176, 235
 5,16ff .. 34f, 91, 265
 5,20 .. 86, 169, 176, 246, 252, 273
 5,21 .. 36, 98, 108
 6,2 .. 67, 90, 93, 260
 6,4-10 .. 161
 6,8ff .. 70, 240
 6,11 .. 41, 161
 6,13 .. 161
 6,16 .. 296
 7,2f .. 59, 149, 162, 203, 294
 7,7ff .. 190, 214
 7,15 .. 237
 8,7 .. 125
 8,9 .. 86, 155, 265
 10,1 .. 20, 169, 268
 10,1-13,10 .. 190
 10,3ff .. 71, 134, 253
 10,8 .. 29
 10,10 .. 20, 70, 160, 169, 208, 268
 10,11 .. 209
 10,12ff .. 189, 208
 10,15f .. 125
 11,2 .. 196, 253

2 Korinther

11,4ff .. 10, 195, 208f
 11,13f .. 166, 172, 195
 11,16-21 .. 53
 11,21ff .. 23, 26, 62, 190, 215
 11,21-33 .. 26, 175, 192
 11,29 .. 50
 11,32 .. 193, 306
 12,1 .. 28, 128
 12,2ff .. 35, 50
 12,2-10 .. 193
 12,5 .. 28
 12,7ff .. 46, 128, 155, 236
 12,9f .. 131, 191, 235
 12,12 .. 302
 12,21 .. 166
 13,1-10 .. 252
 13,3 .. 86, 210
 13,4 .. 211, 311
 13,5 .. 55, 125, 211, 315
 13,11 .. 93
 13,13 .. 131

Galater

1,1 .. 197, 251
 1,4 .. 248
 1,6f .. 19,42
 1,6-9 .. 145, 151
 1,7ff .. 14, 42, 132, 264
 1,10 .. 197
 1,11f .. 21, 42f, 45, 147, 181
 1,13 .. 155, 295
 1,13-17 .. 24
 1,14 .. 63, 146
 1,15f .. 21, 35, 80, 147, 150, 152, 171, 231, 253, 259, 286, 309, 320
 1,15-18 .. 40
 1,16f .. 37, 93, 103, 112, 147, 178, 221, 244, 291, 306
 1,19 .. 197
 1,21 .. 181
 1,23 .. 154
 2,1f .. 25, 43, 244
 2,4 .. 69
 2,9 .. 69, 181
 2,11-14 .. 147, 215
 2,11-21 .. 306
 2,14-21 .. 215f, 289
 2,18ff .. 51, 290
 2,20 .. 58, 107, 128, 136, 156, 168, 265f, 292

Galater

3,1 .. 47, 92, 133, 160, 165, 208, 258
 3,2 .. 146
 3,2-25 .. 259
 3,3 .. 208
 3,13 .. 96, 98, 102, 108, 194, 265
 3,19f .. 64, 96, 99
 3,19-25 .. 195
 3,23ff .. 64, 90, 97, 99
 3,26ff .. 113, 172, 180
 4,1-7 .. 151
 4,3 .. 100
 4,4f .. 34, 90, 100, 102, 187, 259, 265f
 4,7 .. 67
 4,9 .. 51, 176
 4,12 .. 160, 307
 4,13f .. 71f, 195, 197
 4,15f .. 160f, 195, 208
 4,17 .. 160, 173
 4,18f .. 47, 75, 161, 183, 259, 273
 4,19f .. 195
 4,20 .. 160, 208
 4,21-31 .. 166, 218, 259
 5,1 .. 101
 5,6 .. 137
 5,9 .. 166
 5,12 .. 16, 195
 5,13-6,10 .. 259
 5,15 .. 133
 5,16 .. 70
 5,21 .. 43
 5,22 .. 124ff
 6,1-10 .. 129
 6,2 .. 56, 137
 6,7 .. 236
 6,8 .. 166
 6,9 .. 236
 6,10 .. 129
 6,11-16 .. 59
 6,14 .. 128, 197
 6,14-17 .. 26, 56, 74f, 173, 191, 196, 254

Epheser

1,3 .. 50
 1,10 .. 60
 1,22f .. 113
 2,12 .. 277
 2,14ff .. 57, 126, 129, 201
 2,19f .. 129, 143, 258
 2,20ff .. 252

Epheser

3,17 .. 52
 3,18 .. 127
 4,4f .. 129
 4,8f .. 36, 102
 4,12f .. 127, 129, 184
 4,14 .. 127
 5,9 .. 66f

Philipper

1,1 .. 197
 1,6 .. 277
 1,7f .. 59, 85, 149, 198f, 203, 253
 1,10 .. 277
 1,12-18 .. 198
 1,13 .. 310
 1,14 .. 198
 1,15ff .. 198, 263
 1,18ff .. 71, 135, 199, 277
 1,20 .. 198
 1,21 .. 156, 168, 274
 1,23ff .. 125, 278, 307
 2,2f .. 219
 2,5 .. 85, 108, 219
 2,5-11 .. 34, 219, 241
 2,7 .. 166
 2,8 .. 108, 155
 2,9ff .. 43, 111, 153
 2,12 .. 69, 237
 2,13 .. 69
 2,15 .. 166, 279
 2,16f .. 277
 3,1ff .. 125, 146, 201
 3,5f .. 197, 295
 3,5-16 .. 24, 62, 150, 155, 199
 3,8 .. 146
 3,10 .. 66, 79, 84, 174, 197
 3,12ff .. 30f, 35, 44, 46, 56, 69, 79, 104, 156, 221, 241
 3,18 .. 125
 3,19 .. 166
 3,20 .. 31, 179
 3,21 .. 278
 4,3 .. 236
 4,4 .. 125
 4,4-7 .. 134, 199
 4,5 .. 60
 4,7 .. 126
 4,11f .. 310
 4,17 .. 166

Kolosser

1,3-8 .. 217
 1,9 .. 218
 1,12f .. 131
 1,15ff .. 36, 58, 78
 1,15-20 .. 78, 83f, 218
 1,18ff .. 78
 1,23 .. 118
 1,24 .. 201, 310
 1,27 .. 36, 57, 103, 201
 2,3 .. 84, 127
 2,7 .. 118
 2,13f .. 108, 202
 2,19 .. 66
 3,1f .. 94, 103, 201
 4,6 .. 100
 4,16 .. 205, 214

1 Thessalonicher

1,1 .. 313
 1,5 .. 120, 157, 206
 1,8-10 .. 143
 1,9f .. 127, 165
 2,3 .. 206
 2,7f .. 183, 203, 251
 2,11 .. 182
 2,13 .. 71, 116, 122, 205, 235, 252, 272
 2,17f .. 180f, 207, 311
 4,1 .. 222
 4,13-18 .. 85, 104, 106, 253, 275, 277, 314
 5,1-6 .. 106, 133
 5,2f .. 60
 5,9 .. 275
 5,19 .. 244

1 Thessalonicher

5,27 .. 205, 214
 5,28 .. 220

2 Thessalonicher

2,1-12 .. 276

1 Timotheus

6,2of .. 132

2 Timotheus

2,18 .. 308
 4,1 .. 246
 4,8 .. 43

Philemon

1,1 .. 183, 197
 1,10 .. 183
 1,11f .. 199
 1,16f .. 199
 1,19f .. 199

Hebräer

1,1f .. 33
 1,3 .. 275
 5,7 .. 34, 297
 12,3 .. 108
 12,26f .. 275
 12,29 .. 275
 13,14 .. 179

1 Petrus

3,15 .. 20

2 Petrus

3,8 .. 276
 3,15ff .. 10, 41, 243

1 Johannes

3,2 .. 67

Apokalypse

1,13 .. 88
 10,9ff .. 31

II. NAMEN

Adorno, Th. W. .. 309
 Albright, W. F. .. 287
 Alkmene .. 72
 Allo, E.-B. .. 288
 Anselm von Canterbury .. 108, 158, 287, 315
 Apollos .. 188f
 Aron, R. .. 285
 Athanasius .. 239, 265
 Athenagoras .. 248
 Augustinus .. 9, 13, 78, 81, 133, 158, 168, 190, 193, 210, 231, 233, 237, 288

Bach, J. S. .. 98
 Bacon, R. .. 234
 Baeck, L. .. 23
 Balthasar, H. U. v. .. 32, 173, 229, 271, 294f, 308, 319
 Baltzer, K. .. 25, 286
 Barsotti, D. .. 302
 Barth, K. .. 1, 33, 78, 239
 Bartsch, H. W. .. 284
 Bauer, F. Ch. .. 19
 Beethoven, L. van .. 192, 301
 Bekker, P. .. 227, 309

- Ben-Chorin, S. . . 12, 23, 29, 79, 95,
138, 234, 275f, 284f, 289, 295, 297,
299, 315
- Benjamin, W. . . 214, 269
- Benz, E. . . 187
- Bernhard von Clairvaux . . 71
- Bernhart, J. . . 290, 308
- Bieler, L. . . 191
- Bloch, E. . . 358
- Bömer, F. . . 200
- Bonaventura . . 239
- Bornkamm, G. . . 10, 12, 19, 47, 73,
138, 188, 194, 205, 215ff, 228, 239,
243, 275, 284, 289ff, 293–301,
303–308, 311ff, 317f
- Brecht, B. . . 315
- Brown, P. . . 308
- Bruckner, A. . . 301
- Buber, M. . . 46, 72, 93, 98, 115, 117,
119f, 123, 127, 153, 207, 234, 236, 298,
320
- Büchmann, G. . . 315
- Bultmann, R. . . 17, 39, 69, 73f, 92, 104,
117f, 134, 265, 293, 296, 299, 304, 308,
313, 316, 319
- Burchardt, Chr. . . 238, 316f
- Cardenal, E. . . 315
- Clemen, C. . . 289
- Clemens Romanus . . 10
- Cobb, J. B. . . 289
- Collins, R. F. . . 246
- Conzelmann, H. . . 298, 308
- Courcelle, P. . . 308
- Cox, H. . . 166
- Dantine, W. . . 315
- Dassmann, E. . . 244, 246f, 284, 288,
314, 316
- De Pater, W. A. . . 284
- Deissmann, A. . . 204, 312
- Derrida, J. . . 216
- Descartes . . 73, 158, 287
- Dibelius, M. . . 201, 217, 228, 289, 291,
293f, 305f, 311
- Dobschütz, E. von . . 290, 320
- Drescher, H. G. . . 304
- Duns Scotus . . 245
- Ebeling, G. . . 213, 225, 304, 314
- Eicher, P. . . 33, 287
- Elias . . 153
- Elymas . . 302
- Ezechiel . . 31
- Fink, E. . . 300
- Le Fort, G. v. . . 162, 292
- Franziskus . . 233, 239
- Freud, S. . . 92, 298
- Fromm, E. . . 73, 295
- Fridrichsen, A. . . 300
- Friedrich, H. . . 191
- Fuchs, E. . . 304, 309
- Glatzer, N. N. . . 293
- Grabmann, M. . . 77
- Graziano, A. P. . . 296
- Gregor von Nazianz . . 9, 187, 316
- Griffin, T. R. . . 289
- Grundmann, W. . . 177, 297
- Guardini, R. . . 50, 54, 57, 66, 171, 239,
285, 291, 295, 299
- Güttgemanns, E. . . 191, 206, 302, 304f,
307, 309, 312, 319
- Haag, H. . . 269
- Hahn, F. . . 300, 314
- Hananiaš . . 39
- Harnack, A. v. . . 19, 88, 245, 294, 300
- Hegel, G. W. F. . . 60
- Heidegger, M. . . 72, 104
- Heitmüller, W. . . 289, 297
- Hennecke, E. . . 287, 291
- Henoch . . 153
- Hoffmann, E. . . 300
- Hoffmann, P. . . 320
- Holl, K. . . 154, 293, 298, 317
- Huizinga, J. . . 320
- Husserl, E. . . 292
- Ignatius von Antiochien . . 10, 306
- Irenäus von Lyon . . 207
- Jaspers, K. . . 246
- Jacobi, F. H. . . 303
- Jakobus . . 38, 181, 288
- Jens, W. . . 313
- Jeremia . . 20, 29, 31
- Jeremias, J. . . 313, 319f
- Jesaja . . 31, 127
- Jülicher, A. . . 299

Jüngel, E. . . 33, 295
 Johannes Chrysostomus . . 171, 203,
 207, 320

Kamlah, E. . . 224, 314
 Käsemann, E. . . 158, 191, 208, 212,
 223, 265, 292, 301, 304, 308
 Kafka, F. . . 95
 Kasper, W. . . 269, 318
 Kern, W. . . 295, 318f
 Klein, G. . . 284, 305
 Kleist, H. v. . . 72
 Kierkegaard, S. . . 9, 57, 86, 137, 156,
 168, 187, 234, 237, 239, 271, 282, 286,
 291, 296, 320
 Klostermann, F. . . 296
 Kodalle, K.-M. . . 295, 298
 Kolping, A. . . 286
 Konfuzius . . 37
 Kredel, E. M. . . 251, 317
 Kremer, J. . . 285
 Krüger, G. . . 293
 Krüger, L. . . 302
 Küng, H. . . 265
 Kuhn, Th. S. . . 302
 Kuss, O. . . 12, 19, 37, 44f, 58, 107, 147,
 150, 158, 175, 207, 209, 233ff, 242,
 246, 248, 275, 281, 287, 289f, 291,
 293–297, 299–303, 305, 307f, 311f,
 314f, 317, 320

Lagarde, P. A. de . . 10
 Lang, B. . . 294, 310
 Lehmann, E. . . 300
 Leipoldt, J. . . 297
 Levi-Strauss, C. . . 212
 Lessing, G. E. . . 158f, 206, 267, 296
 Lietzmann, H. . . 133, 164, 205f, 268ff,
 291, 301f, 304f, 307, 312, 314, 318f
 Löwenich, W. v. . . 308
 Lohfink, G. . . 288, 317
 Lohmeyer, E. . . 205, 226, 294, 307
 Lohse, B. . . 295
 Lorenz, K. . . 320
 Lortz, J. . . 90, 293
 Lubac, H. de . . 314
 Lührmann, D. . . 309
 Luther, M. . . 9, 13, 73, 90, 96, 213,
 222, 227, 231

Machovec, M. . . 320
 Macquarrie, J. . . 284
 Mahler, G. . . 9, 284
 Markion . . 9, 222, 238, 245
 Marrou, H. . . 315
 Martin, J. A. . . 284
 Marxsen, W. . . 285, 302, 318
 Matthias . . 39
 McLuhan, M. . . 81
 Mennicken, P. . . 320
 Merklein, H. . . 317
 Metz, J. B. . . 271
 Meyer, E. . . 133
 Micha . . 287
 Michelangelo . . 16, 104
 Michels, Th. . . 284
 Minucius Felix . . 316
 Möhler, J. A. . . 83
 Moltmann, J. . . 271
 Montaigne, M. de . . 71f
 Moses . . 98, 153, 225f
 Muschalek, G. . . 299
 Mußner, F. . . 288f, 291f, 294, 301, 307,
 309, 313, 315ff

Newman, J. H. . . 230
 Niederwimmer, K. . . 296
 Nietzsche, F. . . 10, 96, 107, 109, 122,
 142, 167, 179, 219, 225, 233ff, 258,
 261f, 276, 304, 316
 Nikolaus von Kues . . 24, 320
 Norden, E. . . 301
 Novatian . . 316
 Nox, R. A. . . 210

Oakeshott, W. . . 296
 Oepke, A. . . 300
 Onesimus . . 15, 257f
 Origenes . . 227, 291
 Overbeck, F. . . 204, 217, 222

Pannenberg, W. . . 32, 295, 316
 Pascal, B. . . 46, 71f, 90f, 124
 Paus, A. . . 284
 Pesch, R. . . 288, 296f
 Peters, A. . . 295
 Petrus . . 10f, 25, 38, 147, 181, 188f,
 215, 288, 302, 306
 Pfeifer, G. . . 287
 Pfleger, K. . . 286, 292

Pico della Mirandola .. 50
 Platon .. 37
 Polykarp von Smyrna .. 10
 Pons, G. .. 303, 312
 Portmann, A. .. 290
 Rad, G. v. .. 286
 Rahner, K. .. 81, 287, 319
 Rathenau, W. .. 300
 Reich, W. .. 92
 Reik, Th. .. 285
 Reitzenstein, R. .. 252, 300, 318
 Rengstorff, K.-H. .. 292
 Reuß, E. .. 311
 Rigaux, B. .. 205, 288f, 291, 308, 310f, 313f
 Rosenzweig, F. .. 78, 151, 216
 Rossi, F. .. 296

 Salomon .. 304
 Sauer, J. .. 285, 287
 Schaefer, A. .. 295
 Scharl, E. .. 291
 Schelling, F. W. J. .. 292
 Schilson, A. .. 296
 Schiwy, G. .. 312
 Schleiermacher, F. E. D. .. 12
 Schlier, H. .. 294
 Schmidt, K. L. .. 233
 Schmithals, W. .. 191, 214, 268, 297, 307, 311f, 314
 Schnackenburg, R. .. 310, 317
 Schneemelcher, W. .. 287
 Schoeps, H.-J. .. 297
 Schubert, F. .. 30, 179
 Schweitzer, A. .. 91, 247, 281, 290, 305

Schweizer, E. .. 314
 Seckler, M. .. 269
 Seeberg, E. .. 49, 175, 257, 302, 307, 309
 Seidensticker, Ph. .. 238
 Soden, H. v. .. 308
 Spartakus .. 200
 Stegmüller, W. .. 299
 Steinhausen, M. .. 295
 Stephanus .. 40, 106
 Stolz, A. .. 297

 Tertullian .. 320
 Thayer, A. W. .. 309
 Thomas von Aquin .. 245
 Theophilus .. 248, 316
 Titus, E. L. .. 300

 Van Buren, P. .. 284
 Vielhauer, Ph. .. 310f, 313f, 317
 Vögtle, A. ... 221

 Wasmuth, E. .. 295
 Weil, S. .. 131
 Weiß, J. .. 153f, 288f, 304, 313
 Wellhausen, J. .. 38, 294, 319
 Wendland, P. .. 311
 Wesley, J. .. 9
 Wikenhauser, A. .. 49, 54, 79, 290, 294, 296, 299, 301
 Wilckens, V. .. 294, 302
 Wissmann, E. .. 299
 Wittgenstein, L. .. 133
 Wrede, W. .. 77, 141, 176, 192ff, 294
 Zimmermann, D. .. 297

III. SACHEN

Abendmahl .. 152, 190, 219
 Anakephalaiosis (siehe Rekapitulation)
 Anarchie .. 209, 212
 Anthropologie .. 50, 69, 74, 105, 127f, 136f, 180, 240, 274, 279, 286, 296, 300
 Apostolat .. 16, 28, 40ff, 250–255, 286
 Areopagrede .. 82, 90, 109, 148f, 250
 Atheismus .. 225
 Auferstehung .. 25–28, 43, 107, 112, 117f, 123, 153f, 190, 238, 240f, 250f, 258, 277

Auferstehung
 – und Glaube .. 121–124, 241
 – und Offenbarung .. 25, 32–35, 80, 123, 240, 288
 – und Weltgeschichte .. 111f
 Auferstehungszeugnis .. 21, 25, 31f

 Bekehrung .. 171f, 238
 Bekenntnis .. 130, 142f, 221
 Berufung (siehe Damaskusvision)
 Bild .. 28, 166ff, 172f, 259, 267, 303f

- Biographie .. 23, 25, 30f, 146, 154f, 168, 176ff, 190, 192f, 202f, 220–240, 253, 277, 291f, 310
- innere .. 12, 18, 22, 38, 41f, 49, 57, 90f, 190f, 254, 308
- Botschaft .. 16f, 106–113, 175f, 263
- Brief-Theologie .. 227–231
- Briefwerk .. 200, 203–231, 237
- Entstehung .. 19f, 163f, 204, 207
- Konzeption .. 219f
- Medialcharakter .. 222ff
- Charismatiker .. 189ff, 252f, 314
- Chiasmus .. 217f, 313
- Christentum .. 66
- Christologie .. 94, 240, 262ff, 293, 310, 321
- der Gegenwart .. 263–267
- des Paulus .. 222, 241, 263–267
- von unten .. 264f
- Christophanie (siehe Damaskusvision)
- Christus .. 94f, 174, 194
- Christusleib (mystischer) .. 113, 167
- Christusleiden .. 310
- Christusmystik .. 51f, 62, 84f
- Damaskusvision .. 11, 21–48, 80, 88, 91, 97, 101, 103, 107, 131, 156, 166, 168, 171, 190, 235, 238, 259, 263, 288, 294
- als Ausgangspunkt des paulinischen Denkens .. 79f
- als Bekehrungserlebnis .. 61, 156, 165, 171
- als Berufungserlebnis .. 28f, 49, 51, 205, 253, 263
- als Freiheitserfahrung .. 26, 96f
- als Herrlichkeitsschau Christi .. 27, 35f
- als Lichtvision .. 35, 183
- als Neomorphose .. 91
- als Ostererlebnis .. 25f
- als Quelle des paulinischen Evangeliums .. 44f, 266
- und eschatologische Visionen .. 43f
- als Wahrheitsgeschehen .. 81
- Denkstruktur .. 51f, 71, 78ff, 82, 105, 112, 134, 156, 235, 246
- Dialog .. 17, 24, 149f, 152, 157, 162, 206, 215
- Dienst .. 171–202
- Ehe .. 184f
- Ekklesiologie .. 66, 113, 138, 143, 167, 222, 236, 239, 249, 301
- Enthusiasmus .. 134, 209f, 244
- Erfahrung .. 52, 124ff, 192, 258, 266f
- mystische .. 193
- Erhöhung .. 43, 112, 153
- Erkenntnis .. 135
- Gottes (siehe Gotteserkenntnis)
- Erkenntniskonzept (paulinisches) .. 91f
- Erkenntnisschranke .. 46
- Eschatologie .. 103ff, 112, 222
- Evangelium .. 21, 41–45, 95, 144, 151f, 181, 312
- Evidenz
- und Erfahrung .. 211
- Existenz .. 135, 254
- Existenzakt .. 50, 69, 84f
- Existenzanalyse .. 221
- Existenzdenker .. 156, 167, 214, 254
- Existenznot .. 63
- Existenzverständnis .. 61, 69
- Freiheit .. 54, 56, 71, 97–103, 194ff, 225, 227, 244f, 253, 296
- christliche .. 54, 194
- Freiheits-Dialektik .. 98
- Freiheitsereignung .. 98
- Freiheitserfahrung .. 97, 103
- Freiheitsgedanke .. 98, 102f
- Freiheitslehre .. 222
- Freiheitsverständnis .. 97, 101
- Freimut (siehe auch Rühmung) .. 134ff
- Friede .. 126, 201f
- Fundamentaltheologie .. 148, 290
- Gehorsam .. 117f
- Geist .. 30, 241, 253, 255
- und Buchstabe .. 223–227
- Gemeinde .. 92, 116, 130, 182, 314
- Gemeinschaft .. 55f, 113, 130f, 138, 142, 161f
- Gerechtigkeit .. 273
- Gesetz .. 38, 63f, 95f, 110f, 181, 236
- Gesetzesfrömmigkeit .. 62, 181
- Gesetzesgerechtigkeit .. 146, 223
- Gesetzesglaube .. 146f
- Gesetz und Freiheit .. 95–103
- Glaube .. 51f, 68, 92, 113, 115–139, 141ff, 239ff, 257–262, 267, 274, 290, 298

- Glaubensanalyse .. 117f
 Glaubensbegründung .. 118f
 Glaubenserkenntnis .. 121, 126f
 Glaubensfestigkeit .. 127f, 129f
 Glaubensgehorsam .. 117
 Glaubensgerechtigkeit .. 91
 Glaubensgewißheit .. 120–127, 161, 266
 Glaubensgrund .. 116f
 Glaubenshermeneutik .. 122f
 Glaubenstheorie .. 236, 239ff
 Glaubensvollzug .. 116ff
 Gleichnisse
 – Sprachform der .. 165
 Gleichzeitigkeit .. 262
 Gnade .. 93, 163f
 Gott .. 89–95, 245, 274ff
 Gottesbewußtsein .. 89, 91, 94f
 Gottesbild .. 90, 93
 Gotteserkenntnis .. 83, 92, 95
 Gottesgedanke .. 89ff, 92f
 Gotteskindschaft .. 67, 151, 180, 242, 279, 285, 291
 Gottesreich .. 165ff
 Gottesweisheit .. 109, 111, 166
 Heil .. 47, 109f, 148, 163, 165, 201, 235, 260, 262, 266, 280, 286
 Heillosigkeit .. 68, 91
 Heilserwartung .. 105
 Heilsordnung .. 111
 Heilsverkündigung .. 19, 116ff, 251, 264
 Heilszeit .. 68, 224
 Herrlichkeit .. 103–106
 Herz .. 118, 126f, 199, 213, 226, 230f
 Hoffnung .. 36, 103–106, 201, 274–278, 282
 Ich .. 64f, 73, 84, 155ff, 168f, 216, 221, 223, 241, 246, 289
 Identifikation .. 66f, 84, 86, 128, 201
 Identität .. 16, 36, 71–75, 180
 Identitätsfindung .. 71f, 179
 Identitätskrise .. 63f, 71ff, 179
 Ideologiekritik .. 260
 Illusion .. 276
 Individualismus .. 55f, 73
 Inexistenz .. 54f, 240
 Innerlichkeit .. 21, 168, 223f
 Innovation .. 287
 Inspiration .. 86
 Interpretation .. 12, 80, 87, 240
 Jesus .. 57f, 77–89, 107ff, 176, 179, 187, 265, 280, 290, 293
 Jesusbild (vorösterliches) .. 34f, 40, 87, 265f, 288f
 Kampf .. 194ff, 253f
 Kategorienwechsel (siehe auch Paradigmenwechsel) .. 173, 229
 Kirche (siehe Ekklesiologie)
 Kommunikation .. 129, 141, 146ff, 212, 250
 Kreuz .. 107–113, 153, 239, 264, 267, 303
 Kreuzesmystik .. 197
 Kreuzespredigt .. 109, 116, 147, 158, 239
 Kreuzestorheit .. 169
 Leben
 Lebensform (apostolische) .. 171–176
 Lebensgemeinschaft (mystische) .. 180
 Lebensgeschichte (des Paulus) .. 23ff
 Lebensgesetz .. 63, 96, 181, 55–61
 Lebenskampf .. 194ff
 Leiblichkeit .. 69, 73f, 292
 Leiden .. 26, 191ff, 196f
 Liebe .. 59f, 85, 102, 107f, 135–139, 176, 185, 196, 204, 241f
 Medium .. 208–231, 262, 267ff, 273, 282
 – als Botschaft .. 81, 267–273
 – Chancen .. 213–223
 – Grenzen .. 208–213
 – Rückwirkung .. 228–231, 268
 – und Theologie .. 228–231
 Mensch (siehe Anthropologie)
 Metapher (siehe Bild)
 Methode .. 34, 281f, 287
 Missionsreisen .. 19, 176–181, 306f
 Mitmenschlichkeit .. 85, 129, 138f, 200, 239, 241f, 276
 Moral .. 210
 Mystik .. 52–56, 84ff, 130, 180, 258, 289f
 Nächstenliebe .. 60
 Naherwartung .. 39, 79, 106, 275f
 Name .. 78, 293

Offenbarung (siehe auch Auf-
erstehung) .. 13f, 17, 25f, 28–38, 46,
54, 80, 96, 238, 240, 246, 252, 257, 288
– als Prozeß .. 30
Offenbarungsakt .. 46, 116
Offenbarungsbegriff .. 32–37
Offenbarungsempfang .. 93
Offenbarungsinhalt .. 31, 35f

Paradigmenwechsel (siehe auch Kate-
gorienwechsel) .. 91, 152f, 158f, 237,
265

Paradoxie .. 18f, 67–71, 174

Parusie .. 38f, 79, 105f, 190

Parusie-Erwartung .. 103, 106

Parusieverzögerung .. 38, 106, 297

Pastoralbriefe .. 18, 243

Paulusbild .. 182–187

– der Apostelgeschichte .. 11f, 37f,
249ff

– der Theologiegeschichte .. 12

Personalismus .. 13, 16, 53, 72

Praxis .. 135f

Predigt .. 163ff, 271f

– und Theologie .. 272f

Prophet .. 28f, 31, 253f

Pseudonymität .. 11, 17f

Psychoanalyse .. 92, 96

Rechtfertigung .. 61, 73, 110, 201f, 228,
230, 295

Rechtfertigungslehre (paulinische) .. 13,
91, 213, 222

Reich Gottes .. 167

Rekapitulation (Anakephalaiosis) .. 60

Revolution .. 175, 200

Rezeption .. 45, 146, 150, 157, 231,
238ff, 243, 245, 312

Rhetorik .. 162ff, 192, 208, 311

Rolle .. 172ff, 176, 180, 182, 186, 199

Rückübersetzung .. 272

Rühmung (siehe auch Freimut) .. 128f

Säkularisierung .. 258

Schauspiel .. 172f

Schöpfung .. 183

Schrift .. 163, 210f, 311

– als Medium .. 161ff, 214

Schriftkultur .. 207, 211f, 215, 271f

Schriftwerdung .. 224, 315

Selbst .. 51

Selbstbewußtsein .. 15f, 21, 48, 72, 176,
205, 208

Selbstcharakteristik .. 48, 173, 191f

Selbstentfremdung .. 64, 67, 74, 176

Selbstmitteilung .. 21, 28, 75f, 66, 91f,
117f, 168, 214, 261

Selbstreflexion .. 45, 104, 216

Selbstsein .. 53, 68, 97, 129

Selbstüberschreitung .. 45, 104

Selbstvergegenwärtigung .. 214, 216

Selbstverwirklichung .. 53, 56, 62, 184

Selbstwiderspruch (des Paulus) .. 203f

Selbstzeugnis .. 10f, 13, 26, 175, 205,
208, 221

Sendung .. 16, 181

Sendungsbewußtsein .. 26, 178

Sexualität .. 184ff

Sinnfindung .. 56, 110

Soteriologie .. 88

Spiritualität .. 239ff

Sprachbarriere .. 50, 159, 227, 250

Sprache .. 50f, 98, 142, 147, 160–169,
205, 211, 219, 236, 246, 304

Sprachgebärde .. 214

Sprachgemeinschaft (mystische) .. 85,
161f, 192

Sprachgeschehen .. 167

Sprachgeschichte .. 168, 192f

Sprachgunst .. 162

Sprachnot .. 164, 212

Sprachphilosophie .. 227

Sprachschöpfung .. 168f, 210, 236f

Sprachtheorie .. 13f

Sprechstil .. 215

Stellvertretung .. 310

Strukturalismus .. 312

Subjektivität (siehe auch Persona-
lismus) .. 16, 72f, 205, 244, 254

Subtraktionseffekt .. 12, 211, 269

Sünde .. 74, 89, 99, 108, 110, 202

Taufe .. 65, 111, 113, 291

Theologie .. 77f, 227–231, 270–273, 282
– liberale .. 88

– des Paulus .. 77, 88, 115f

– Prozeß- .. 44, 79

Tod .. 52, 65, 111, 278

– Überwindung .. 112

Todverfallenheit .. 221

- Tradition .. 86, 257, 265
 – vorpaulinische .. 38
 Tugend .. 106
 Turmerlebnis .. 90, 222
 Urchristentum .. 43, 68, 276
 Urgemeinde .. 37f, 43, 69, 106f
 Utopie .. 260
 Verkündigung .. 141–169
 – als innerer Dialog .. 149f
 – als Geisterweis .. 156–160
 Verkündigungssprache .. 157
 Verschriftungsprozeß .. 203–231
 Verstehen .. 12, 47, 117, 122, 128, 146,
 312
 Vollendungszustand (endzeit-
 licher) .. 113
 Wahrheit .. 80ff
 Wanderer .. 179
 Weisheit .. 36, 80, 82f, 109ff, 194, 287,
 294
 Welt .. 67f, 99f, 122, 275, 285, 310
 Wiedergeburt .. 49
 Wirkungsgeschichte .. 13, 55, 222, 227f,
 231, 233–243, 317
 Wort .. 28, 32f, 51, 130, 143, 163, 182f,
 192, 205, 208, 210f, 236, 246, 248, 252,
 270, 274
 Wortkultur .. 209, 213
 Zeit .. 100, 263, 276, 281
 Zungenreden .. 209f
 Zukunft .. 111f, 239, 274, 276f